3 1761 00099200 0
D
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST JUN 1 1924

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

73

TOME SOIXANTE-TREIZIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1921

LA CABALE

ET LA PHILOSOPHIE DE MILTON

Il existe entre la Cabale et la pensée de Milton des ressemblances nombreuses et précises, à la fois dans les idées générales et dans d'innombrables détails.

A une exception près, que nous examinerons plus loin, et qui n'est guère qu'apparente, on trouve dans la Cabale toutes les idées de Milton. Sans doute, un grand nombre de ses idées générales appartiennent en commun au platonisme, au christianisme et à la tradition juive, talmudique ou cabalistique. Milton était calviniste vers 1640; autant qu'on puisse fixer une date, vers 1655 il était complètement libéré de tout système établi et s'était formé une philosophie particulière. Or, il est très intéressant de remarquer qu'il ne restait rien dans cette philosophie qui ne soit dans la Cabale, ou au moins en harmonie avec la Cabale.

Il s'était séparé de l'orthodoxie calviniste sur cinq points principaux, adoptant :

1° La théorie de la création par retrait;
2° La conception d'un démiurge distinct du Dieu absolu, qui est inconnaissable, et immuable;
3° L'idée du libre arbitre;
4° L'idée que la matière est divine et le panthéisme moniste qui en résulte;
5° L'idée qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le corps et l'âme, et la psychologie et l'éthique qui en résultent.

De ces idées, la seule qui soit purement cabalistique est la théorie du retrait; et ce fait suffit à démontrer que Milton l'a prise dans la Cabale. Les autres peuvent provenir de sources diverses,

mais le fait qu'elles sont réunies dans un ensemble plus ou moins coordonné et dans Milton et dans la Cabale constitue également une preuve; car il n'existe pas d'autre ensemble philosophique où Milton ait pu les trouver réunies; et il n'est guère possible d'admettre qu'un parallélisme aussi persistant ne soit pas l'effet d'une influence précise.

Une question préliminaire se pose : Comment Milton a-t-il eu accès à la Cabale?

Une première réponse est évidente : Un des cabalisants les plus célèbres, Robert Fludd (1574-1637), avait répandu en Angleterre les idées essentielles de la Cabale, et jouissait d'une grande réputation pendant toute la jeunesse et l'âge mûr de Milton. Les idées générales de Fludd, qui constituent une sorte de panthéisme matérialiste, sont les mêmes que celles de Milton, et une étude précise, qu'on ne peut faire ici, révélerait bien des relations entre leurs deux systèmes. C'est donc surtout par Fludd, son compatriote, plus que par Henry More et plus encore que par les cabalistes étrangers, Kircher, Voysin, Agrippa, Reuchlin et les autres, que Milton a dû connaître la Cabale. Il est certain d'ailleurs qu'un homme de sa culture connaissait tous les célèbres cabalistes chrétiens depuis Pic de la Mirandole. Voilà donc la thèse minima : Milton a pu recevoir par Fludd et les autres commentateurs les idées principales de la Cabale.

Mais on peut aller beaucoup plus loin. Milton avait un profond mépris pour les commentateurs de tout genre, et pour qui connaît son caractère, il est impossible de croire que Milton se soit contenté de commentaires s'il pouvait aller aux textes mêmes. Or, le *Zohar* était imprimé depuis 1559. Milton savait-il assez d'araméen pour le lire?

Nous savons d'abord que Milton lisait les Talmudistes et les rabbins du moyen âge; il les cite fréquemment dans ses pamphlets, et dès 1642 dans son *Apology for Smectymnuus* il leur consacre une page, où il cite les « targoumistes Jonathan et Onkelos » et où il cherche aux rabbins des querelles de vocabulaire hébraïque. Quelle que soit la valeur de sa science, elle était en tout cas suffisante pour qu'il les comprenne [1].

En second lieu, dans son petit traité *Sur l'Education*, il marque qu'il est nécessaire [2] : « That the Hebrew tongue at a set hour might

1. Œuvres en prose, édition Bohn, vol. III, f. 131.

2. Bohn, III, p. 473 : « He here recommends nothing but what he himself understood » (Editor : J. A. St John).

have been gained, that the scriptures may now be read in their own original; whereto it would be no impossibility to add the Chaldee and the Syrian dialect. »

Or, ce traité de Milton n'est pas une œuvre théorique. Milton était maître d'école. Il faisait alors l'éducation de plusieurs jeunes gens, et sa lettre sur l'éducation n'est que le programme de ce qu'il leur enseignait, et, nécessairement, de ce qu'il savait lui-même.

Une troisième preuve nous est fournie par le Dr. Johnson, dans sa biographie du poète [1]. Il nous dit :

He read Hebrew in its two dialects.

Or, cet essai de Johnson est un chef-d'œuvre de perfidie anti-miltonienne; s'il y avait eu le moindre doute sur la science de Milton à cet égard, Johnson l'aurait relevé avec jubilation, et sans doute avec beaucoup d'esprit, de cet esprit piquant et tranquille à la fois qui lui est particulier et qui a tant fait contre la réputation du poète.

Nous sommes donc amenés à conclure que Milton savait assez d'araméen pour comprendre le *Zohar*; il ne nous est pas nécessaire d'ailleurs qu'il le comprît parfaitement; mais il devait en savoir assez pour se reporter au texte pour les endroits intéressants signalés par les commentateurs, et pour s'aventurer seul dans l'énorme ouvrage, au risque probablement de ne pas toujours très bien comprendre.

Voilà donc la thèse maxima, qui me paraît de beaucoup la plus probable : Milton a lu, non seulement les commentateurs chrétiens, mais aussi les commentateurs juifs, et a lu le *Zohar* même, au moins par fragments.

Ceci est confirmé par l'examen du passage qui est le plus important dans le système miltonien, les quelques vers concernant la théorie du retrait.

Pour Milton, puisque Dieu est le tout, la création d'êtres séparés doit être leur détachement, leur libération de Dieu. Cette idée du libre arbitre à l'intérieur d'un système panthéiste est le point central de la doctrine du *Paradis Perdu* et du traité *de Doctrina Christiana* [2]. La libération créatrice ne peut s'accomplir que par un « retrait » de Dieu sur lui-même : la divinité retire sa volonté de certaines parties d'elle-même, les livrant pour ainsi dire aux

1. *Lives of the Poets*, ed. 1783, p. 207.
2. Cf. à ce sujet ma thèse : *La Pensée de Milton*, Alcan, 1920, p. 133 : le retrait.

impulsions latentes qui demeurent en elles. C'est Dieu lui-même, à l'un des tournants décisifs du *Paradis Perdu*, qui énonce la théorie :

> I uncircumscribed myself retire
> And put not forth my goodness, which is free
> To act or not[1].

Voici ce que dit le *Tiqouné Zohar*[2] :

Quand on songe que le Saint, béni soit-il, est infini et qu'il remplit tout, on comprend aisément que toute idée de création eût été impossible sans le *zimzoum* (retrait). Comment, en effet, introduire de l'eau dans une coupe déjà pleine jusqu'aux bords? Le Saint, béni soit-il, a donc resserré la Sainte Lumière qui constitue son essence; non pas qu'il se soit rapetissé — que Dieu nous préserve d'une telle opinion ; — Dieu étant le tout, il ne peut ni grandir ni diminuer. Seulement, comme la lumière de Dieu est d'une telle pureté et d'un tel éclat qu'elle éclipse tout, même les anges supérieurs, même les Hayoth, même les Séraphim[3] et les Chéroubim, le Saint, béni soit-il, pour rendre l'existence des mondes célestes et des mondes matériels possible, a retiré sa lumière puissante d'une partie de soi-même.

Reprenons le passage entier du *Paradis Perdu* et dans la construction même nous reconnaîtrons un calque exact de ces quelques lignes du *Tiqouné Zohar* :

Boundless the deep, because I am who fill Infinitude, nor vacuous the space.	Quand on songe que le Saint, béni soit-il, est infini et qu'il remplit tout,
Though I uncircumscribed myself retire And put not forth my goodness, which is free To act or not,	On comprend aisément que toute idée de création eût été impossible sans le « zimzoum » (retrait)... Le Saint, béni soit-il, a donc resserré la sainte lumière qui constitue son essence.

1. VII, 170.
2. Cité par de Pauly, vol. VI (2e), p. 346, *Tiqouné Zohar*, XIX.
3. Il est intéressant de remarquer combien Milton insiste sur ce caractère de lumière attribué à la divinité ; un trait particulier peut avoir été inspiré par ce passage (*P. L.*, III, 383) :

> — dazzle Heaven that brightest Seraphim
> Approach not, but with both wings veil their eyes.

Necessity and chance
Approach me not, and what I will
is fate.

Non pas qu'il se soit rapetissé — que Dieu nous préserve d'une telle opinion — Dieu étant le tout, il ne peut ni grandir ni diminuer.

Dans les deux textes, on trouve, dans le même ordre :

1° L'affirmation de l'infini de Dieu, répétée deux fois :

« I am who fill infinitude » rendant « le Saint est infini »;
« Nor vacuous the space » rendant « et il remplit tout » ;

2° L'idée du retrait, l'anglais « retire » rendant « zimzoum », « retrait » et « resserré » ; et « put not forth my goodness » rendant « resserré la sainte lumière », « goodness » et « lumière » étant des noms interchangeables de la Schekhina;

3° L'affirmation que, malgré ce retrait, Dieu reste tout puissant, et sa grandeur non diminuée.

Cela me semble démontrer que Milton a simplement adapté, ou même, si l'on veut, traduit à sa façon le passage du *Tiqouné Zohar*.

Il en a seulement supprimé la comparaison de la coupe pleine d'eau, qui retardait le mouvement logique impétueux de sa période, et aurait fait tache sur son style noble.

On doit considérer de plus que cet emprunt n'est pas d'un détail, mais que ces six vers sont le passage le plus important du *Paradis Perdu* au point de vue philosophique, et aussi le passage le plus caractéristique, celui où Milton exprime son idée la plus frappante, la plus originale, semble-t-il, celui dont découle sa conception de la matière, qui est ce « space not vacuous » même après le retrait de Dieu. Ce n'est donc pas trop s'avancer que de dire que Milton a emprunté au *Zohar* son système philosophique. Panthéisme, matérialisme, doctrine du libre arbitre, doctrine du destin volonté de Dieu, le tour de force intellectuel véritablement remarquable qui a noué en un nœud solide ces quatre conceptions assez rebelles à l'union, Milton l'a réalisé en six vers parce que le *Zohar* l'avait accompli en six lignes.

Même si quelque source actuellement inconnue, mais toujours possible, avait transmis de seconde main à Milton l'idée du retrait, le collationnement me semble prouver que dans ce cas Milton était remonté jusqu'à l'original du *Zohar*, et que toute autre inspiration n'avait fait que lui indiquer le texte.

Ce point central étant acquis, tout le reste en découle. Il faudrait un volume pour étudier point par point les relations précises et complètes entre la pensée de Milton et les idées cabalistiques, et même alors, une étude ainsi conçue serait trop étroite : d'autres éléments que la Cabale et que Milton entrent en jeu. Je me bornerai donc ici à signaler les correspondances, et pour ainsi dire à poser seulement le problème. Je ne maintiens pas d'ailleurs dans ce qui suit, que tel ou tel texte du *Zohar* ait inspiré tel ou tel texte de Milton, mais seulement que les mêmes idées sont dans les deux systèmes.

Dieu est pour Milton l'infini immuable, inconnaissable et non manifesté. C'est là le « En Sof », le « sans fin » du *Zohar*, qui est aussi « Ayin », « néant », tant il nous est inconcevable. Milton dit, parlant de Dieu[1] :

Fountain of light, Thyself invisible (*P. L.*, III, 374).
But God, as he cannot be seen so neither can he be heard (*Traité de la Doctrine*, p. 109).
The phrase « he did not think » is not applicable to God (*T. D. C.*, p. 145).

A l'intérieur de la Pensée, dit le *Zohar*[2], il n'y a personne qui puisse concevoir quoi que ce soit ; — ... il est impossible de connaître l'Infini (*Ayn-Sof*), qui est impalpable ; toute question et toute méditation resteraient vaines pour saisir l'essence de la Pensée suprême, centre du tout, secret de tous les secrets, sans commencement ni fin, infini.

Dans les deux systèmes, Dieu est le pur absolu des métaphysiciens, incapable également et d'être conçu et de se manifester. Aussi, dans les deux systèmes, y a-t-il un rôle de Démiurge, de Dieu inférieur, créateur et création à la fois. Dans Milton, c'est le Fils, qui est le Fini, l'Être exprimé : « the first of the whole creation by whom afterwards all other things were made » (*T.C.D.*, 480) « not co eval with Father » (83), « not from everlasting but in the Beginning » (109) « the secondary and instrumental Cause ».

Dans le *Zohar*, c'est le « monde de l'Emanation », l'ensemble des trois premières Séphirot, la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence, car le *Zohar* pousse plus loin cette même idée, et place plusieurs dégradations successives, plusieurs échelons, entre Dieu et le

1. Je ne puis donner ici que quelques-uns des textes miltoniens ; je renvoie à ma thèse pour les autres.

2. I, 21 *a*, vol. I de Pauly, p. 129 ; cf. Karppe, *Étude sur la Nature et les Origines du Zohar*, p. 342, 352, etc.

Monde[1]. Milton suit d'ailleurs cette voie dans les quelques occasions où il est tenté d'admettre l'existence du Saint-Esprit : il en fait alors un troisième degré entre le Fils et le Monde, bien distinctement inférieur au Fils[2]. Les trois Séphirot supérieures paraissent d'ailleurs avoir inspiré à Milton la mythologie de l'invocation à Uranie au début du chant VII :

> Before the hills appeared, or fountain flowed,
> Thou with Eternal Wisdom didst converse,
> Wisdom thy sister and with her didst play,
> In presence of the Almighty Father, pleased
> With thy celestial song.

Nous connaissons « La Sagesse » : c'est le Verbe, le Fils créateur; mais qu'est cette Urania invoquée, qui a place avec la Sagesse devant le Père? Pure personnification poétique? Elle est bien audacieuse en cet endroit, bien étrange de la part de Milton, d'autant plus que Milton insiste sur la réalité d'Urania, marque nettement qu'elle n'est pas une muse inventée par les païens :

> Thou art heavenly, she (*the Muse*) an empty dream.

La Cabale explique cette Uranie. Le père, c'est la Couronne, la première Séphira, trop près de l'En-Sof encore pour créer; la Sagesse de Milton, c'est la Sagesse des cabalistes aussi, la seconde Séphira; Urania, la sœur de la seconde[3], comme Milton le sait très bien, c'est l'Intelligence, la troisième Séphira, que le poète invoque, à juste titre, pour en être inspiré.

Et de ces « jeux » divins est sortie la création. Dieu nous est représenté dans le *Zohar* comme ayant des relations qu'on peut à peine qualifier de coupables avec sa « Matrona », qui est forcément sa fille[4]. Milton garde à ces « divertissements » dans le sein de la divinité le caractère sexuel qui est si nettement marqué dans tout le *Zohar*; et c'est là le sens de ce passage audacieux où Milton invoque l'exemple de Dieu même pour justifier l'homme dans son besoin de la femme :

> God himself conceals not his own recreations before the world was

1. Cf. Karppe, p. 377, 378, etc., entre autres citations du *Zohar*, on peut choisir vol. I, p. 98 ; VI, 119.

2. *La Pensée de Milton*, p. 145.

3. Cf. Karppe, p. 375.

4. *Zohar*, vol. I, p. 173, 353, 391 ; II, 432, etc. et *passim*. Le *Zohar* devient répugnant à force d'insister sur ce point.

built : I was, said the Eternal Wisdom, daily his delight, playing always before him, ... and Solomon sings of a thousand raptures between those two lovely ones, far on the hither side of carnal enjoyment[1].

Sans doute Milton cite des textes consacrés ; mais il souligne la relation de cause à effet, « before the world was built », car, pour le *Zohar*, le monde est le fruit d'une vie sexuelle en la divinité même ; et il met en œuvre une autre loi constante du *Zohar* : que la vie ici-bas n'est que l'image de la vie en Dieu[2] : c'est pour cela que l'homme a besoin de la femme.

La vie du monde infernal suit la même loi ; et on trouve ici l'origine de l'allégorie du second livre du *Paradis Perdu* : de Satan est sortie sa fille Péché ; de leur inceste est sorti Mort ; « fils et petit-fils à la fois ».

Karppe nous dit que, dans la Cabale, « suivant une loi que nous retrouverons à propos des Séphiroth... la femelle est tout d'abord issue du mâle, puis fécondée par lui »[3].

Milton n'a guère osé — encore était-ce beaucoup — que faire allusion à cette loi quand il s'agissait de Dieu ; mais il l'a développée en plusieurs centaines de vers quand il s'est agi de Satan, et en a fait une des machines considérables de son épopée.

En effet, Milton ne trouvait pas ce motif incestueux dans le texte de *Jacques*, I, 15, qui lui a donné l'idée première de l'allégorie :

Then when Lust has conceived, it bringeth forth Sin ; and Sin, when it is finished bringeth forth Death[4].

Au contraire, dans le *Zohar*, l'inceste père-fille devient une loi ; et il existe une « Matrona d'en bas » (peut-être Lilith) qui est devenue la « Sin » de Milton, fille et épouse de Satan, comme elle s'en glorifie en langage splendide :

At thy right hand voluptuous
Thy daughter and thy darling, without end.

On voit donc que Milton a copié d'assez près le monde surnaturel des cabalistes.

1. *Tétrachordon*, p. 329-330 ; cf. *La Pensée de Milton*, p. 74-75, 170, etc.
2. Karppe, p. 467.
3. Karppe, p. 427.
4. Texte de l'*Authorized version*. Le texte français prête à confusion en changeant les genres de Péché et de Mort.

Le libre arbitre découle naturellement dans le *Zohar*[1] de la conception du retrait, comme dans Milton. Dieu se retire pour donner la liberté à ses créatures : libération et création sont même chose. Il est à peine utile d'insister sur ce point. Une idée connexe développée dans les deux cas est l'idée de la nécessité, de l'utilité du mal. Les textes de Milton sont célèbres :

Good and evil we know in the field of this world grow up together almost inseparably. What wisdom can there be to choose, what continence to forbear, without the knowledge of evil ? — I cannot praise a fugitive and cloistered virtue, unexercised and unbreathed[2].

De même le *Zohar* :

Si le Saint, béni soit-il, n'avait pas créé l'esprit du bien et l'esprit du mal, l'homme n'aurait jamais pu ni mériter ni démériter. C'est pourquoi Dieu l'a créé composé de deux esprits[3].

Et dans les deux systèmes, Dieu a prévu l'emploi que les êtres feraient de leur libre arbitre, et a tout réglé par ses décrets préliminaires de sorte que, comme dit le *Zohar*[4] :

L'esprit du mal fait la volonté de son maître.

Ainsi le Satan de Milton n'est qu'un instrument de Dieu, et c'est « fondly », « follement » qu'il s'imagine faire quelque chose au détriment de « son maître »[5].

Donc, l'ontologie concorde de point en point : le Dieu absolu et non manifesté, le Démiurge créateur, le retrait et le libre arbitre, la nécessité du mal et les décrets préliminaires de Dieu sont et dans le *Zohar* et dans Milton.

Il existe de même une concordance générale dans la cosmologie. Dans les deux systèmes, l'univers est fait d'une même substance, et cette substance est Dieu lui-même. La théorie de l'émanation du *Zohar* est célèbre ; et il y a dans le *Zohar* un large courant de panthéisme :

Toutes les âmes ne forment qu'une unité avec l'âme par excellence[6].

1. Cf. Karppe, p. 466, 478, etc.
2. *Areopagitica.*
3. Vol. I, p. 142.
4. Vol. IV, p. 105.
5. *La Pensée de Milton*, p. 136.
6. Vol. V, p. 366.

De même dans Milton, où tous les êtres sont :

One first matter all[1].

Ici intervient la différence signalée au début : Milton, comme Fludd, est matérialiste ; mais, même dans ce cas, toutes les idées préliminaires sur lesquelles Milton a étayé ce matérialisme sont dans le *Zohar* : panthéisme, idée que la matière est divine, que la matière peut insensiblement devenir esprit, unité entre la matière et l'esprit, etc. Milton, comme avant lui le cabaliste Fludd, n'avait qu'à tirer la conclusion de ces données pour aboutir au monisme.

Car si le *Zohar* n'abandonne pas comme Milton l'idée de l'âme séparée du corps, il adopte cependant cette autre idée bien proche, et qui est l'idée de Milton : il n'y a pas de différence essentielle entre l'âme et le corps, parce que le corps est fait de la substance divine.

M. Karppe résume ainsi la doctrine du *Zohar*[2] :

Comme le but des kabbalistes est de ne pas mettre le En-Sof directement en rapport avec le fini, il faut bien que la Couronne (la première Sephira) puisse le remplacer et contenir avec le principe spirituel la possibilité du principe matériel... — la matière n'est d'après le *Zohar* qu'une dégradation de la substance spirituelle — la Couronne est cette substance dans toute sa plénitude, avec toutes ses possibilités.

Tout cela est du Milton :

Spirit being the more excellent substance, virtually and essentially contains within itself the inferior one, as the spiritual and rational faculty contains the corporal, that is, the sentient and vegetative faculty.

The original matter of which we speak is not to be looked upon as an evil or trivial thing, but as intrinsically good, and the chief productive stock of every subsequent good — derivable from no other source than the fountain of every substance (God)[3].

Cette origine divine de la matière même dont les êtres sont faits a la même conséquence dans la psychologie et l'éthique, et pour Milton et pour le *Zohar* : les instincts physiques du corps sont bons et légitimes; et surtout, et par-dessus tous les désirs normaux, la sensualité est bonne et légitime.

Après ce que nous avons dit plus haut de l'existence de la sen-

1. Voir *La Pensée de Milton*, p. 148.
2. Karppe, p. 375.
3. *T. C. D.*, p. 179 et 181.

sualité en Dieu lui-même, il est inutile de nous appesantir sur ce point. Milton et le *Zohar* vont tous deux très loin ; Milton a le mérite de tout purifier par sa grande poésie ; le *Zohar* n'y réussit pas souvent, mais les idées sont les mêmes.

Marquons la limite extrême, commune encore :

Le *Zohar* proclame à plusieurs reprises que c'est un péché que de s'abstenir des relations sexuelles légitimes [1].

Milton est non moins catégorique :

> Who bids abstain,
> But our destroyer, foe to God and man [2]?

Mais il y a aussi une sensualité mauvaise et, dans les deux systèmes, elle est associée à la chute. Pour Milton et pour le *Zohar*, la sensualité existait au Paradis avant la chute ; elle était légitime, justifiée et inspirée par l'amour et l'estime réciproque (tel est encore l'état des bons) ; mais dès que le fruit fut mangé, l'amour physique fut corrompu, et inspiré uniquement par le désir charnel : il devint mauvais. Dans les deux cas, le fruit est considéré comme un aphrodisiaque et la première manifestation de la chute est l'union sensuelle mauvaise [3].

Le *Zohar* n'est pas plus incapable que Milton de généraliser sur ces faits ; il s'élève également à la grande théorie de l'opposition de la raison à la passion, et en méditant également sur la passion sexuelle [4] :

> L'homme, dit Rabbi Yehouda, est conduit par trois guides ; par le raisonnement et la sagesse inspirée par l'âme sainte, par la passion inspirée par le mauvais penchant, et enfin par l'instinct de conservation commun à tous les hommes. Remarquez que l'esprit tentateur n'a de prise que sur les deux derniers conducteurs. Le guide appelé passion n'attend pas que l'esprit tentateur vienne le séduire ; il court, au contraire, au devant de lui ; et c'est ce deuxième guide qui entraîne avec lui le troisième, inoffensif par nature.

Ce troisième guide, dans Milton, est le désir, « desire » ou « will », qui est « inoffensif par nature » et peut être bon ou mauvais.

1. Vol. I, p. 290 ; II, 340, 642, etc.
2. *Par. Lost*, IV, 750.
3. Voir *Zohar*, vol. I, p. 287-288 et *La Pensée de Milton*, p. 164.
4. Vol. II, p. 691, à propos des filles de Loth.

Voici l'effet de la sensualité sur Adam et Eve [1] :

> For understanding (*1er guide*) ruled not, and the will (*3e*)
> Heard not her lore, both in subjection now
> To sensual appetite (*2e*) ;

et voici la théorie abstraite [2] :

> Reason (*1er guide*) in man obscured, or not obeyed,
> Immediately inordinate desires (*3e guide*)
> And upstart passions (*2e*) catch the government
> From reason.

En conséquence, l'attitude envers la femme est la même : la femme est l'inférieure de l'homme :

> He for God only, she for God in him,

dit Milton, et le *Zohar* :

> Les femmes n'ont pas la lumière de la loi, qui est réservée aux hommes [3].

Mais la femme a cependant une dignité toute spéciale ; elle ne doit jamais être le simple instrument passif du plaisir, mais on lui doit la tendresse et l'amitié [4].

Cette attitude de supériorité mêlée de respect et de tendresse est très précisément celle de Milton.

Je ne poursuivrai pas plus loin ce parallèle, qui pourrait s'étendre à l'infini. Je signalerai seulement qu'entre autres conceptions on trouve dans le *Zohar* ces idées miltoniennes : que le péché originel s'accomplit en chacun et non une fois pour toutes en Adam ; que les corps devaient, dans l'intention de Dieu, devenir esprits sans passer par la mort ; qu'il y a du bien dans la chute ; qu'il existe des mystères à ne pas révéler ; que Dieu se révèle aux hommes non tel qu'il est, mais suivant leurs facultés, etc. Il n'y a presque pas un trait d'ordre philosophique dans Milton qu'on ne trouve dans le *Zohar*.

On ne peut pourtant pas dire que Milton soit à proprement parler un cabaliste ; il n'a tiré de la Cabale que ce qui lui convenait. Il n'y a notamment pas pris l'idée de la réincarnation, que sa théorie de

1. IX, 1135.
2. XII, 85.
3. Vol. IV, p. 112.
4. Cf. *Zohar*, vol. I, p. 286 ; *La Pensée de Milton*, II, III.

la non existence de l'âme lui interdisait ; il est vrai que c'est la seule des idées fondamentales du *Zohar* qu'on ne trouve pas dans Milton. D'autre part, sauf pour l'allégorie purement littéraire de Satan, Péché et Mort, il ne s'est guère servi des mythes de la cabale : il n'a pas été influencé par l'extravagant développement d'une mythologie aussi affolante dans ses hardiesses que compliquée dans le nombre de ses créations. Milton s'en est sainement tenu à la tradition orthodoxe pour le mythe. Le *Zohar*, la Cabale, heureusement pour son œuvre, n'ont été pour lui qu'une mine d'idées philosophiques. Aussi reste-t-il grand penseur : devant l'énorme fouillis d'idées impossibles, de mythes effarants et de conceptions grotesques que contient le *Zohar*, Milton est bien le représentant de l'esprit moderne ; il a fait le départ d'une main sûre ; il a tiré de ce chaos les choses originales, profondes et acceptables que l'Européen cultivé peut y trouver. Il ne s'est pas laissé entraîner par l'élément de dévergondage intellectuel et sentimental qui joue un si grand rôle dans la Cabale.

Enfin, si sa valeur originale comme penseur sort bien diminuée de cette confrontation, sa valeur historique, représentative, en est bien augmentée. Il n'est plus un penseur isolé au milieu du XVIIe siècle anglais, sans antécédents et sans successeurs. Il est, à un certain moment, le porte-parole éclatant d'une tradition antique et complexe, et qui dure et s'étend après lui. Car le problème s'élargit. Milton cabalisant, c'est une sorte de brêche ouverte dans l'histoire de la littérature et de la pensée anglaises ; la Cabale devient, obscurément mais certainement, un des éléments constitutifs de l'évolution intellectuelle de l'Angleterre ; les relations inexpliquées entre Blake et Milton s'éclairent à cette source commune ; Blake lui-même devient moins inexplicable, si l'on rattache à la Cabale ses théories du spectre et de l'émanation, ses idées sur la création et sur la constitution de l'homme ; et cette influence se rationalise et s'étend, à travers le XIXe siècle, depuis Wordsworth jusqu'à *Queen Mab* et *Prometheus Unbound* de Shelley et jusqu'au système incohérent mais si vaste de Walt Whitman. Il est vrai qu'il ne s'agit plus seulement de Milton et de la Cabale ; d'autres influences ont agi, et sur d'autres que Milton. C'est tout un courant d'idées à demi occultes, coulant à travers la littérature moderne ; mais la Cabale en est un élément essentiel, puisque c'est par elle que ce courant s'est élevé pour la première fois jusqu'à la grande littérature, dans l'œuvre de Milton.

DENIS SAURAT.

LES INTRODUCTIONS ARAMÉENNES

A LA LECTURE DU TARGOUM

J'ai publié, en 1900, dans la *Zeitschrift der Deutsch-Morgenländischen Gesellschaft* des poésies araméennes (רשויות) destinées à être récitées avant la lecture du Targoum, le septième jour de Pâque.

J'avais promis, à cette occasion, de faire connaître également les autres textes du même genre que j'ai copiés ou fait copier dans les Bibliothèques de Parme, de Munich, de Breslau, et autres, mais, empêché par des travaux plus urgents, je n'ai pu réaliser encore ce projet.

Or, comme, à ma connaissance, rien n'a été publié depuis, dans ce domaine, si ce n'est un petit travail de S. Buber, dans la *Festschrift* de Berliner, Francfort-sur-le-Mein, 1903, 1-6 (partie hébraïque), je pense qu'il ne sera pas inutile d'achever ici le travail commencé il y a une vingtaine d'années.

Qu'il me soit permis d'abord de m'acquitter d'une dette de reconnaissance envers mon vénéré maître, le professeur Nöldeke, qui, dès mes premières années d'études, a toujours montré le plus grand intérêt pour mes travaux littéraires et voulut bien, lors de la publication de mon étude dans la *Zeitschrift der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft*, me communiquer les observations suivantes : la note 3 de la page 115 est à biffer, il s'agit de Paran. ריאה, p. 126, 6, est à maintenir. לדי ליה, 123, 6, est à lire en deux mots, « à ceux, qui à lui ». 124, n. 3, le mot en question est corrompu du grec αὐθέντης, seigneur.

I. — Introductions pour la lecture du Targoum du premier jour de Schabouoth.

On sait que ce sont les chapitres XIX et XX de l'Exode qui sont lus à l'office du premier jour de Schabouoth.

Les introductions au Targoum peuvent être divisées en quatre catégories, à savoir : 1° Introductions générales; 2° Introductions au Décalogue; 3° Introductions aux différents commandements; 4° Poésies finales.

1° Introductions générales.

a) יציב ארבעה. V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 286, où cette pièce est désignée, par erreur, comme introduction au Targoum de la Haftara. Le texte en a été publié dans le *Machsor Vitry*, éd. Hurwitz, p. 335.

b) אפילו כל נימי (V. Zunz, *Lg.*, p. 75-76, et *Machsor Vitry*, p. 335). Le texte manuscrit se trouve encore dans les mss. 110 et 159 de Parme.

c) אקדמות מילין (V. Zunz, *Lg.*, p. 150/24) Le texte est connu par le Machsor du rite aschkenazi.

2° Introductions au Décalogue.

a) ארכין ה' שמיא (V. Zunz, *Lg.*, p. 22). Le texte en est également imprimé dans le Machsor du rite allemand, le texte manuscrit est conservé dans le ms. 66, I, f. 179 *a*, de la Bibliothèque du Séminaire rabbinique de Breslau.

b) אציתו למימרי (V. Zunz, *Lg.*, p. 79, et *Machsor Vitry*, p. 336, où il y a encore un commentaire, p. 310.) Le texte manuscrit se trouve dans les mss. Parm. 110 et de Rossi 3002.

c) אנגלי מרומא (V. Zunz, *Lg.*, p. 75). Cette pièce n'est pas encore publiée. Le texte que nous donnons ci-après est tiré des mss. 378 et 804 de la Bibliothèque de Parme.

אנגלי מרומא פתחון לי לניעול[1] אמר משה
אנן לא פתחין דלא שליטין (למפתח [illegible]) אמרין מלאכיא למשה נביא
בכין אנא צווח אורנוס[1] פתחון לי אמר משה

1. Οὐρανός = le ciel.

בן למה אתה צווח קדם קירים למצווח אמרין מלאכיא למשה נביא
גבר אנא מן גינוס דאברם צדיקא אמר משה
גבר בר איתא את ובאתר די נור היך תיסק אמרין מלאכיא למשה נביא
גיברי חילא פתחון לי גלי אמר משה
גלייא קמי בוריין דלית רשותא בידן אמרין מלאכיא למשה נביא
דאי אתון לא פתחין לי סופיכון למיפתח אמר משה
דאי את סליק סופך למינחת אמרין מלאכיא למשה נביא
וסליק משה לרקיעה ואמר למלאכיא

לית אנא נחית לית אנא נחית עד אורייתא אסב עד באצבע גבורה תכתב
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אורייתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד בריוני נחמה עד בלוחות נרמה
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד גבור אשכח עד גוויתכון בקרני אנגח
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד דתי אייפה עד דאמליל פה אל פה
עד אסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד השופרין תוקעין עד היאמון בי תובעין
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד ונוריד יקרה עד לכנים נקרא
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד זהור נזהר בעננא עד נקרב לשכיגה
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד חכמה נחמה עין בעין עד נקכל לוחות שתים
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות
לית אנא נחית לית אנא נחית עד טבעת נחזה עד איסב חקוקה מזה ומזה
עד איסב כלתי ואיזיל עד איסב אוריתי ואחות :

3° Introductions aux différents commandements.

α) *Premier commandement.*

a) ארבע רקדא (V. Zunz, *Lg.*, p. 76 et *Machsor Vitry*, p. 336 et le commentaire *ibid.*, p. 311 et suiv. Le texte ms. se trouve ms. 110 de Parme. V. aussi Landshut, *Amoudè ha-Aboda*, *s. v.* מאיר בן יצחק, *Zeitung des Judenthums*, 1839, p. 79, *Kérem Chémed*, 7, 69-70 à propos de l'auteur Méïr ben Isaac ou Meschoullam ben Kalonymos).

b) אנא אתקנית עלמא (V. Zunz, *Lg.*, 76). Le texte n'a pas encore été publié. Zunz indique le contenu de cette pièce par les mots

suivants : *In 22* אנא *anhebenden und gleich reimenden Zeilen verkündet Gott sein Tun : die Schöpfung der Welt und die Wohltaten gegen die Väter*. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. de Rossi 736. Il se trouve également dans le ms. (1108) de la Bibl. munic. de Breslau, f. 209 *b*.

אנא אתקנית עלמא בתבונה
אנא ברעית שמשא וסיהרא בדיברא תיניינא
אנא גזרית ומחיתי דרא דטופנא
אנא דבלבלית שפת דרא דעבדו מגדלא ואוקימו עלה צלמנא
אנא המללית עם אבכרם אבוכון איזיל מאבא לארע(א) כנענאה
אנא שיזבתיה מגו נוריה דאתונא
אנא זקפתיה ואותיבתיה טעל לכורסייה אומיא ולישנא
אנא חננתיה וולד למאה שנה
אנא טבחית ארבעא מלכין כד רדף בתריהון ואתיב שביינא
אנא יידעתיה ובתר כן יפקון ברבא קיניינא
אנא כד אמרית סב ית ברך יחידך דרחמנא
אנא ליה בקלא קריתי ממעונה
אנא מלילית לא תושיט ידך לסכינא
אנא נטרית קיימי עם יצחק בריה באמונה
אנא סמכית וכלכלית יעקב כד אזל לחרנה
אנא על סילמא איתעתדית ופדיתיה מן מלאכיא אנא
אנא פקידתיה תוב לארעך ועמך איטיבנא
אנא צווחית ללבן כל דיקרב ביה מנזק כבבת עינא
אנא קריתי שמיה ישראל תרי זמנא
אנא רביתיה ואסגיתיה לאלפין רבוונא
אנא שיזבית בנוהי מגו פולחנא
אנא תברית זרוע בעלי דבבנא :

c) אנא אליפית אוריתי (V. Zunz, *Lg.*, 289). Le texte n'a pas encore été publié, ni signalé dans aucun manuscrit. M. Brann, de Breslau, a bien voulu me communiquer une copie de la version du Machsor de la Bibl. munic. de Breslau, fol. 311 *a*. En voici le texte :

אנא אליפית אוריתי לעממי
אנא במימרי אפיקית יתכון בידא רמא
אנא גזרית קדמיכון תרי עשר שבילי דימא
אנא דחקית בעלי דבביכון במצולי דימא
אנא הדרית משה לעין כל במרומא

אנא ושוית זיווהי כזוהר חמא
אנא זקפית ורביית עם זו לרוממא
אנא חפשית וחררית אבהתכון מן שעבוד מצרימא
אנא טמעית ושייצית אוכלסי ענמא
אנא יקרינת[שמי ·חנווגי עוברי ימא
אנא כבשית גלגלי רהבי תהומא
אנא לבישית שריין כאיש מלחמא
אנא מסרית לכון תלתן וחר מלכין במהומא
אנא נטרית קיימי דקיימית לתלתא עמודי עלמא
אנא כבלתינון תיר כאב בריה בנעימא
אנא ענקתינון עדי משי ופורפירון ורקמא

β) *Au deuxième commandement.*

a) חכניה (Cf. Zunz, *Literaturgesch.*, p. 76). Le texte en a été publié dans le *Machsor Vitry*, p. 337, et un commentaire, *ibid.*, p. 320. Mais Zunz ne connaît ni la partie finale commençant par les mots מישך שדרך et qui est attribuée, dans le *Machsor Vitry*, à R. Méïr Schliach Cibbour, ni le supplément inédit et commençant par les mots בה שעתא, dont nous donnerons le texte ci-après selon le ms. de Rossi 804. Dans ce manuscript, le supplément en question est placé après le vers qui commence par la lettre *lamed*.

בה שעתא גזר נבוכדנצר רשיעא ואוקידו לנורא חד שבעה ארבעין ותשעה על
[די חזי למיזיה ורמו
לגויה לחנניה מישאל ועזריה כפיתין והא בגזירת אלהא אתא מלאכא גבריאל
[וכבה לאתונה
והוו מהלכין שריין בגו נורא עם מלאכא גבריאל באדין אסתכי מלכא מפלטוריה
[וחזא יתהון
איך הוו מחלכין שריין בגו נורא וחבל לא הוות בהון באדין קרא מלכא לכל
[שולטני מדינתא
והדברי מלכא די אכלו קורציהון דיהודאי ואמר להון הלא גברין תלתא רמינא
[בגו נורא
מכפתין עניין ואמרין למלכא יציבא מלכא ענה מלכא ואמר הא אנא חזי גוברין
[ארבעה שריין
מהלכין בגו נורא וחבל לא איתי להון וריוויה די רביעאה דמי לבר אלהין בארין
[קריב מלכא לתרע
אתון נורא יקידתא וזעיק הננוה מישאל ועזריה דכלשון ארמית קרית לכון שדרך
[מישד ועביד נגו

עבדוהי דאלהא חייא וקיימא פוקו ואתו מן גו נורא ונפקו תלתיהון חנניה מישאל
[ועזריה וקמו קדם
מלכא ואיתכנשו סגניא ופחוותא אדרגזיא גדבריא דתבריא תפתיא והדברי מלכא
[למיחזי גיברייא אילין
די לא שלט בהון נורא ושיער רישיהון לא חתחרך וסרבליהוז לא שנו וריח נור
[לא עדת בהון באדין
ספקו ידיהון מלכא והדברוהי ואמרין דהכדין אלהא אית לישראל ואינון מתעין
[באלילי עממיא די לא
חזין ולא שמעין ולא יכלין להצלא כדנא באדין כתב מלכא לכל עממיא אומייא
[ולישנייא די דיירין בכל
ארעא שלמכון ישגא מיני שים טעם די כל אינש די יימר שלו על אלההון די
[שדרך מישך ועביד נגו
הדמין יתענד ובייתיה נוולי ישתווה די חוא אלהא חייא וקיימא לעלמין שולטניה
[שולטן עלם ומלכותיה
די לא תתחכל אתיא ותמהיא די עבד עמי אלהא חייא וקימא שפר קדמי לחחויא
[אתוהי כמה דברבין
ותמהוהי כמה תקיפין מלכותיה מלכות עלם ושולטניה עם דר ודר :

הללו את ה' כל גוים	אמר חנניה
שבחוהו כל האמים	אמר מישאל
כי גבר עלינו חסדו	אמר עזריה
ואמת ה' לעולם	אמר גבריאל :

b) אמין שיתין (Cf. Zunz, *l. c.*, p. 76), publié dans le *Machsor Vitry*, p. 338. Une version manuscrite se trouve entre autres dans le ms. de Rossi 3003.

γ) *Au troisième commandement.*

a) אריא רגבי, cf. Zunz, *l. c.*, p. 151, 26, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 339, commentaire *ibid*, p. 339, version manuscrite ms. Parm. 159.

b) אינש דמשתבע, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans מעירי שחר, fol. 210, une version manuscrite dans les mss. de Rossi 420 et 804.

c) אמר משה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 339-340, un commentaire *ibid.*, p. 323, une version manuscrite dans le ms. Parm. 110.

d) אמגן מומי n'est pas mentionné par Zunz et n'a pas encore été publié. Le texte que nous donnons ci-après est tiré de la version du ms. de Rossi 804, collationné avec celle du ms. de Rossi

736. Le scribe du ms. de Rossi 804 attribue cette introduction à R. Meschoullam, qui, d'après Landshut, *Amoudé ha-Aboda*, p. 277, doit avoir été le premier rabbin ayant fait réciter des introductions araméennes lors de la fête de Schabouoth (Cf. *Kerem-Chémed*, p. 69-70 et Zunz, *Zur Geschichte*, p. 71 et 80).

אמגן מומי לא תשתבע דלא תזעזע דמסתביל על ארבע
בבשרך סגירו לא תקבע דמומי חרזא כי סילווא דמא מבע
גופך לא תחייב בממרין דמומי לטו חיתא גומרין
דבקא ועיילא ברמח איברין דהכין מניין אתהא גמרין [1]
הלין מומתא יהבין גמרא במידי דאישא לא מגמרא
ובגו בייתא דמומי עיילא למישרא מכליא אעי ואבני סתרא
זכריה [2] חמי ליח טייסא מפתחא דהיכלא משחתה פריסא
חריתי בה מיני קנסא למימי ולמיימי חבריה ברוכסא
טובהון דלנפשהון מגמרין מלמשתבע בקשוט ולא בשקרין
יאות להון דפומהון מנטרין דדביק ליה לישן מיסטר ומוסזטרין
כד אתכבישת קדתא דדקלי ביום נוח איטמור שורהא בקבליה [3]
להכי אחרים בר נון במילי לאקדושי ביזתא וכל סימא דלהון מתגלי
מגני שבטיה בחיסודא דכאיר שקר במימי וחמיד בנכסי דסאיר
נפילה גרם לדברא אאפיה ואתקטיל יאיר
רתקביל כרובא דשררא דבפלג גופא דאייר [4]
סהדא רבא פרסם קדמין בחמש דשקר חדא ליה גרמין
עדבא כבשיה ואבנין ליה מרגמין ורגז איתיתב ואיתהפיך לרחמין
פום ממליל שחיתא וכדבין לנעמן אשתבע דחמיד חריטין רברבין
צת רביה ולטייה באיבין ואסתגר הוא וגוזלוי בחובין
קושטא אשתבעת דמגירתה אפיה אגפה
כד אתגבלון דינריא בלישא למיטונא
ודי קנסת עלה מטא ליה בחונא
שקרא כל דכין דעלמא מחרבא [5]
ריסי דאנטוכיא כד אתא ננסא
במומיה דקירים אמטייה למתניא לכורסא
טפש וסרח דלא נטרא בנימוסא
טבחון פרחוי וטפון ליה פנסא [6]

1. Allusion à חרם, ban, excommunication.
2. V. Zach., v, 2, 4, et *Yalqout*, *ad loc.*
3. Prise de Jéricho.
4. Selon *Baba batra*, 121 *b*, Yaïr fut tué par suite du crime d'Achan ; il fut considéré comme équivalent à la moitié des membres du Sanhédrin.
5. V. *Lév. r.*, s. 6.
6. V. *Yalqout*, § 249.

שרי ציבחר למומי במילין אי את גרים לותיה דבר אנש בחמלין
לאיתקולי בחד מהלין דאתקרון דחלין
דאתכנסו לברייהון ולא אשתכוח משתלין
תדיר יאי לקיומי אסר וקיימי אוריין ועובדין טבין לאשלומי
בכין תקיף יהא בסעדך ובשופריה לך יתחמי
ויפשינך ויסגינך ויתן לך רחמי :

e) אזדהר משהדות n'est ni mentionné par Zunz ni publié. Nous en donnons le texte d'après le ms. de Rossi 804 collationné avec le ms. de Rossi 736.

אזדהר משהדות שקר ולישנא בישא
בגומרהא קטלא תלתא לשגשא
גירא איתמתילת ושלהובית דרתמא
דין לה גיברא וחילתיה דנהימא
האי סהדא שקרא בשותיה דכייל
ועל מוחיה ניכליה נחית ועייל
זוחלא קדמאה ממלה הוה ערים
חמייה ליקריה דרביה דחלתא איתרים
טעין על טפשיתא ושדלת במילי
יקר עלמא וכל דביה בהכין שכלליה
כד איתגלי קדשא בריך היא למידן לטעי
דלית את ידע כמא סגי(ן) עונשא
דמשתעי לה וצייתה ודי עליה מתלחשא
משתריא בארעא ומשלהבא ברומא
לשיצאה יתה ולמיסכר פומה
דשיעא קרי ליה אגוריה ובאנפיה זייל [1]
ומשתלים ליה חשבניה בסאתא דכייל
ולטו מכל לישניה ליה גרים
ואתקני ביה ואגביב מילי דשקרין
מאיבא דין טעם קירים ואכליה
חמית בר נש דלא סני בר עמליה [2]
עם כולהון דן וליה לא אשתעי
דהוגינתא הוה ליה למפעי
למילי דמרה ודעבדא ידעי
כמא דפטר ברגז כן אירעיה
למיכל ארעא נלמגחן אמעיה
מאללי ארעא על סהדות שקרא
נשתרבב לישנהון ונפל על טיבורא
סיב לך מן הדא מילה למגמרא
על אבנין שקרו גזירת מותניהון אתחמירא
פתיא דעולמתא נסיב וכביש
צראי מאה קנסינן ליה דאבאיש
דאנים ומשתדל לה לבתולתא
ודמשקר עלה מאה מתקנים ומסבינן ליה נגדותא
תפקיד דריבון חזו דינא למיצת בקיאי
בעשרה איתליט ואיתקציצו כרעיה
ולאסתגורי גופיה ולעלמא דאתי לא יתאסי מרעיה [3]
על אעיא ועל עפרא
וקוקני ורחשי גייצו לישנהין לסתרא [4]
למידן בהכין קלא וחומרא
כל דכן על חבריה מרשע למימרא
וסני לה ומפיק עלה שום ביש
ומתרדי במחאן בדיל דקושטא שביש
חמשין פרע לה וכן קיצותא

1. *Sanh.*, 29 *a*.
2. *Gen. r.*, s. 32.
3. *Gen. r.*, s. 20.
4. *Sota*, 35 *a*.

תא חמי דחמיר מימרא מבישות עובדתא[1]
קבלני דאיתפריקו מדחוק פולחנא בעשרא נסיאו לפרוקא גיברא וחסינא
ורשי גזירתהון לא תגמרת בהוסנא עד דאסהידו שקר בבישות לישנא[2]
רב רעיא דכר דאכיל עידתיה לטב במתא כד אתכניש לניכסתיה
לאלחנן חמא כד אתא תם במיתיה ובעא סייפא ונהם זמרתיה
ארכס ושקר על רבא שמשא ואסהיד עליה דשאיל ליה במאני דקודשא
אתקטיל איהו ועימיה תמנין וחמשא ואתעקר בשיקריה מעלמא דאתי ומהדין
ולא שתרושא[3]
רב בוציניא אסתטן למותא וגרמו ליה גובא וסירתא
דא הות ליה על דלא אשלם פלוגתא בחילא דלישן חיי ומותא
דנטר גרמיה כבש יתה שו״יי שלם ואפסוקי דבבא[4]
שרי לשנויי מילין ולהפוכיהון לטבא
תא וגמר דא מבי דינא רבא דאנא סכית שני לסבא
מכריזין ש״מא לשנאין בקרבין מרי חילא לאגחא בקרבין
ובשלמנא חתימי בירכן חמודין וחביבין
ומאן דתקוף אחסין לעמיה יברכינון לשלם וכל ברכתא דבאוריתא כתיבין :[5]

δ) *Au quatrième commandement.*

a) ארקא ורקיעא, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 340, un commentaire, *ibid.*, p. 328, une version manuscrite dans le ms. Parm. 110.

ε) *Au cinquième commandement.*

a) אמר יצחק, cf. Zunz, *l. c.*, p. 77, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 341, un commentaire *ibid.*, p. 330, des versions manuscrites dans le ms. Parm. 110, Bibl. munic. de Breslau 211 *b*, Bibl. du séminaire de Breslau 66[1], 182 *a*, ms. Karlsruhe 309, v. aussi Dukes, *Zur Kenntniss.*, p. 145.

ζ) *Au sixième commandement.*

a) איתגבר בחיליה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 341-342, un commentaire *ibid*,, p. 331, des versions

1. *Baba mecia*, 58/59.
2. *Abot*, V, 4.
3. *Yalqout*, I Sam., XXIII, 18.
4. *Baba batra*, 4 *a*.
5. *Tana debè Eliahou*, ch. XXXI.

manuscrites dans le ms. Parm. 110, Breslau, sémin. 66[1], fol. 183, munic. fol. 212 *a*, Karlsruhe 309.

b) ארישא דמגלתין. Cette introduction est mentionnée par Zunz, *Literaturgesch.*, p. 286, mais je n'ai pu en trouver le texte dans aucun des manuscrits que j'ai eus sous les yeux, ni dans aucun Machsor imprimé.

ז) *Au septième commandement.*

a) יוסף תקיף יצריה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 342, un commentaire, *ibid.*, p, 333, des versions manuscrites : ms. Parm. 110, Breslau, sém. 66[1], fol. 183 *b*, munic. fol. 212 *b*, Karlsruhe 309.

b) אית לי חד טליא, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78. Zunz paraît avoir considéré cette introduction comme un préambule à la précédente. En réalité, il ne s'agit que d'une seule introduction. Les deux versions ne diffèrent que par les premiers et les derniers vers. Dans la seconde manque le commencement de אית à יוסף תקוף יצריה לי חד טליא, tandis que nous lisons à la fin encore les trois vers suivants qui ne se trouvent pas dans la première version :

ראין הויין ליה וכידיהון סכינין ואתרוגין ולא טעמין אתרוגא וידיהין דמא מליין
שויין עלוהי עלילא ומעכבין יתיה ומללן ליה למעבד עיבידתא
ליעול עימה למעבד עיבידתה ובתר כן תעבד רעותך :

Dans le dernier vers il faut, sans doute, intervertir les mots עיבידתה et רעותך et lire : רעותה et עיבידתך. Cf. *Séfer hayaschar*, Gen., chap. XXXIX.

c) אצית להאי כללא, cf. Zunz, *l. c.*, p. 78. Le texte que nous publions ici pour la première fois est tiré du manuscrit de Rossi 159.

אצית להאי בללא דהאי כייל כללא[1] דעטרא[2] מיגמר מאן דשאיל
איכתב באיגרתא בי מדרשא עייל איסור דרכיב עלי דידיה חייל[3]
אטיבעא איזדהר וסילעא מנייקא[4] אטרוחי וגלויי בילונא דנושפנקא[5]
איקוני דציירא לאוסופי אדחקא ידא לרשולי[6] וריגלא לדחקא
באישתמודעי צורתא במישלם יומי דאכרזתא[7]

1. *Ketoubot*, 60 *a*.
2. *Baba batra*, 29 *b*.
3. *Yebam.*, 13 *b*.
4. *Pes. r.*, s. 29, 54 *d*, 55 *a*.
5. *Guittin*, 57 *a*.
6. *Nombr. r.*, s. 9.
7. *B. m.*, 35 *b*.

ביומין בוימין קדם וכתר באפרזתא [1]
בדישמא דינין לידכר תוהוי טפתא [2] בלא מיכוין לימחוייה במרזפתא [3]
גללא דסמני וסממני אשתרבוכי גלל אשירתא דאיכתבא ישירתא איערבוב
הפוכי עיזקתא כמעמר בגיבוב
ווי לגירדא דבסיר זמר דאבוב [4]
דחמשא תפקידי דאפקיד רבא ספרא דינבייא איתני כי כתיבין בסיפרא
הדמין יתעבדון מלאסובי כופרא קבא בקבא גושמה ליהדר לעפרא
ואעשרה פיתגמי עבר מאן דגייף [5] ועסקתא דמליגא אסיף וסייף
ומשחא דרבותא רישיה שייף טוביה דתקיף ויצריה כייף
ואקמא שחיתא נאים ליה דחזי מיטמיר דסעיר טעי מאן יחזי
ואיומי אחיל גלי מסתרי ורזי שטייא סגיא בכולהו עשרא חרוזי
זיהרא דאורורי מתהפך לקלנא מפרתי בקילקולי בתרע מעלנא
זמי דלא דחיל סהיד ממחי חזי בשוקא אבא ברא מחי
זני דלא שתי מיא דביריה זוטר גנובתיה בר חמרא בקיבריה
נפח נכסי וצחי מיא דחבריה בסימן מרירן עיף ומעפיף חבריה
חד סדי מתרין סקא תבורי בירכי יקפויי שקא
חליף יהיב סיירא [6] כל דמרגיג ממזירא דלא חיי ירית וחגיג
טימי אשלים כללא בכולהו פרטי אתפוסי בידך מצררי ופריטי
יומא לאדכורי מיתחיל על ידיה משמש בשבתא נוכראה עובדיה
כתרי יבישי איחרך רטיבא בדיל הוצא לקי כרבא איקטיבא [7]
ללווט ולמומי בגו עמיה ספמגור כשמיה כד מיקליין טעמיה
מקבילת ארעא דלא חשיב
נוסחיה מיקטיל רוחיה נשיב
סליף זייפא ושיקרא כוליה לאחזוקי פורסא דמילתא לא חייש לאיתזוקי [8]
עגיל כתב מפרשי גליף בעיזקתא עגל בעגלתא יתמלי לקפיה עקתא
פרדיסא דינטיר בגוויה מלסכויי קדמיה ובתריה מלכא לזכויי
צתויי דמתלין ליקרב לגבי דהינא [9] ולא ליתמלי כיבא ושיחנא
קייץ איסקריטיה צופתא [10] ודובשנא אכיל באורחיה האי דיסתנא
רחיץ לגרמיה זהיר לדישנא קרנא ופירי להאי פרדשנא [11]

1. *Guittin*, 56 *b*.
2. Couche, partie ajoutée.
3. *Ber.*, 34 *a*.
4. *Yoma*, 20 *b*.
5. *Midrasch Tanhouma*, section *Naço*.
6. *Baba b.*, 21 *b*.
7. *Baba kamma*, 92 *a*.
8. *Guittin*, 37 *a*.
9. *Schebouot*, 47 *b*.
10. Ps. XIX, 11, v. j. *Sota*, IX, 24 *b*.
11. *Sanh.*, 94 *b*.

שועין בקבלה כסי ועמיק שרשיה סגי כאבקא מיתמיק
תוריתא דאחזיק בכולהו דלא לאפסוגי תקיף מפיש חיי סגי ומסגי :

θ) *Au huitième commandement.*

a) אאריא מתילי. Cf. Zunz, *l. c.*, p. 78. N'est pas encore publié. Notre texte est tiré du ms. de Parme 804 collationné avec le n° 736.

אאריא מתילי ואחיון מתקלין דנכסי בזיזי חטפין ושקלין
בחשוכא עסקין ובטימור קבלין וביה דיין להון דזרזין ליה גלין
גניב וחטיף ונסיב בטמרי כמין בסתרא ועייל בחתרי
דאוקיר עבדא טפי ממריה לעין ארעית מדמי כד לית לה סיירי
הלא מן קדמיי אית לך למגמר דאיתעל לגינתא ודלא ליגנוב אזהריה דלסמר
וחטף וטעים ותפקיד אימר אנהר במנדעך כמא מותא אכמר
זייריה דבר מעכה תלתא גנב הטר מלכו בכן סבר ליה למיעכב [1]
חוטפיה בוטמא במזייה ואשתטן ואיעכב ובתלת גחסין תיליא דלביה אתנקר
טמוניא וגנביא שבעה פריטין שניין דרגיהון וגזירתהון חריטין
יתירא דכולהון דבריתא מקמטין חפו גונדי וטלפיהון פשטין [2]
כסי ושירו מושיט ליה לחבריה במסכלי מסרהב לאברוייה כד חמי דלא מצטבי ליה
לבריה מסתני ודמי קומוי בניכלי דאי איתיה כהיל בגרמיה הוא מפלי
כד זהירין וחזוון בגנובתיה מתהני קרנא פרע ומיתליט דתחום משני
לנכסין מסיימין במחטפיה עלחד תרין דיניה ואי לית ליה מזדבן לשית דפולחניה [3]
נכיל ורפיק ועייל בחתר בחשא לית ליה דמא אי מתבריר כשמשא [4]
מרי עלמא דכולא ליה גלי אשקל דלא מוקים בר נשא גרמיה אגורסנא דיליה
נחית לסוף מנדעיה דקאים לקבליה ודכמן אדמך קום קדים וקטליה
שנאין גרמיהון דפלגין עם נגודין מומי ולטו שמעין ולא מודין [5]
עריית בישתהון כד מתפרסמא בסהדין גרמין לגופיהון מחאתא ונגדין
פריטא דמאן קדשא מכסי קנויי דנטרין תפקיד ונימוסי
ציידין עליה לקטלא לקנסיה ומכלי בישתא ומזכי כורסיה
קניינא קדישא ריש עלליה דלאיתגורי גנביה ומזבין ליה
רמי קשיא לנו רכיכא וענקין קדליה ובתשנוק רוח חיותיה מתכלי [6]
שוט לא ישוטון ליה לגנבא מרגלין דלית להון טימי כד מגנב לחכבא

1. *Yalqout*, II Sam., XVIII.
2. *Tos. Baba kamma*, 7, 8.
3. Exod., XXII, 1 suiv., et *Mech. ad loc.*
4. *Sanh.*, 72 *a*.
5. Prov., XXIX, 24.
6. *Yalqout*, Exod., XXI, 16.

תקיפא רחים ליה ואורייתא ליה מתקרבא
ומשלם ליה לעלמא דאתי זיקין ונהור ומזכי ליה לכל טבא :

b) אורתא ותוון, cf. Zunz, *l. c.*, 552. Le texte que nous publions ci-après pour la première fois est copié du ms. Parm. 159.

אורתא ותוון נהירין בימא ברין
בדיא ושיטפן גנבא סריא
גשיש בקבלא וחתר בתי דחבריא
דאגב דפסוק ארבע מיתי דאורייא
האי דמחייב רגום מחי ליא אריא
ודאיחייב יקוד קלויה חיון אכזריא
זמנא דקטול מסרוה מלכו להבריא
חניקא דכי עניש שקיע באבריא
טביע מתלא למאן דאורחתיה משבש
יארורא דקאים וחתר מחתרתא
כרי כירייא ועייל אדרתא
לאודועיה מירשים בפרזלא אגומסתא
מינשיה בחוביה טוביה אדכרתא
ניעוור גנבא סיר עינא דאחיד
סופתקא וטפשא היך לא פחיד
עיניה שייטא ומידי לא מכחיד
פתיא מתלא אפוי לאלבנא
צפרא דיוסף אשתמודע בהדיה אחיה
קומי ברוייא דנהיר וליכא שיכחא
רתיתא דהאי עלמא לאיסור קפילא
שבי קיניינא נכים ליה ברמשא
תרדא דגניב נפשא שליח ערטיל

אמיר ברבהון דנהורא עמיה שריא
בר נש דחיל טפי מן ברויא
גבורתיה לא דכיר מחי בשבריריא
דינהון לא בטיל מן טמוריא [1]
הייא סליק לאיגר נפיל מאיסקריא
ואי נמי דליקתא בעורי דגומריא [2]
זמיני ליה ליסטין גברי גיבריא
חליף סכונכי אסכרא דאיבריא
שב בירי לשלמנא חד לעביד ביש [3]
יהיב אדעתיה גלי עמיקתא ומסתרתא
כנגבא מיתפים גזייוה בנגוסתדתא
ליט ההוא דבצבו אתי להני חומרתא
מסירין ליה למגמר הילכתא גיבארתא
נאום לא מצי דאין ליה ביחיד
סופרא ודיינא ובעל דין וסהיד
עני בלא סבר אפין ולא אישתחיד
פתחא דאחטרתא מילי אבי דרי חשבנא [4]
צורתייהו איתכלימו לכל חד וחד פרה רוחיה
ווי מיום דינא ווי מנהר תוכחא
רהיט שקיל חד ומשלם כפילא
שפרפרא מיתדין יהיב ארבעה וחמשא
תדיא ניזהיה בהייא נפיק ומיתקטיל

לגלידא דרחכ גניבו שיבטין אדיריין
צדיקיא עשרה ארענישו לכמה דרין
חמיד דלא דיליה קלנא ובוסרנא
קפיץ לארווחי ואתי לחוסרנא

מאן דמהימן מריסתקיה פריש חסין האי עלמא ודאתי ירית :

Strasbourg, 1921.

(*A suivre.*) M. GINSBURGER.

1. *Sanh.*, 37 *b*.
2. Cf. Isaïe, XI, 8.
3. *Sanh.*, 7 *a*.
4. *Sabb.*, 32 *a*.

GLOSES BABYLO-ARAMÉENNES

Il serait temps que les différentes parties de la littérature babylo-araméenne fussent considérées dans ce qu'elles ont de commun, à savoir leur origine babylonienne, et fussent mises à profit pour une lexicographie scientifique du dialecte babylo-araméen. Malheureusement nous ne sommes encore qu'au début de cette œuvre, et, à certains égards, nous n'en sommes même pas là. Nous n'avons encore ni un lexique *scientifique* du dialecte babylonien du Talmud, embrassant le Talmud de Babylone et la littérature judéo-araméenne qui s'y rattache (Anan, Gueonim, etc.[1]), ni *aucun* lexique du mandéen. Pour cette langue, nous en sommes réduits à tâtonner, n'ayant aucune tradition, et ne pouvant nous baser que sur une littérature de caractère limité et dont de beaucoup la plus grande partie n'est même pas imprimée. En outre, parmi les coupes magiques judéo-araméennes de Babylonie, qui présentent des matériaux linguistiques abondants, beaucoup attendent à Berlin, Paris, Londres et Philadelphie leur publication, et celles qui ont été imprimées, étant disséminées surtout dans des revues, doivent être rassemblées, triées et réexaminées.

Un grand pas a été fait à la suite de deux œuvres qui ont paru dans les cinq dernières années : J. Montgomery[2] a publié d'un coup, en 1913, quarante de ces textes magiques, dont pas moins de trente sont judéo-araméens, et M. Lidzbarski a achevé pendant la guerre (1915) son « Livre de Jean des Mandéens »[3]. Ces deux ouvrages seront encore longtemps une mine pour le babylo-araméen.

1. Voir J. N. Epstein, *Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography*, *J. Q. R.*, 1914, 233 suiv.

2. J.-A. Montgomery, *Aramaic Incantation Textes from Nippur*, Philadelphie, 1913 (University of Pensylvania. Publication of the Babylonian section, vol. III).

3. M. Lidzbarski, *Das Johannisbuch der Mandäer*, Erster Teil, Text, Giessen, 1905. Zweiter Teil. Einleitung, Uebersetzung, Kommentar, Giessen, 1915.

Les gloses qui suivent ont pour but d'étendre, dans la mesure du possible, l'intelligence de ces textes et de chercher à expliquer ce qui est encore obscur et incompréhensible.

I

Les textes magiques araméens de Montgomery.

L'ouvrage que Montgomery a consacré à ces quarante nouveaux textes magiques babylo-araméens est considérable. Une introduction détaillée traite du matériel des coupes, des textes imprimés jusqu'ici, de l'écriture et de la langue des groupes distincts (judéo-araméen, mandéen, syrien [1]) et étudie ensuite le contenu des textes, la magie et l'angélologie. Les textes ne viennent qu'à la page 117 jusqu'à 255, avec traduction et commentaire. Un glossaire de tous les matériaux publiés jusqu'alors et un index terminent l'ouvrage dont l'exécution est belle. Comme supplément suivent les planches de fac-similés.

Malheureusement, juste ce qui présente l'intérêt principal, à savoir la transcription et l'explication philologique des textes, laisse à désirer. Assurément l'écriture de maint numéro — à en juger par le fac-similé — est assez incertaine, et maint trait semble même être presque entièrement suspendu en l'air. Malgré tout on aurait attendu moins d'omissions d'un épigraphiste aussi expérimenté que Montgomery. De plus, les nombreuses fautes d'impression ont multiplié les fautes de l'ouvrage sans que l'auteur en fût responsable. Je me permets donc de donner ici une revision des textes d'après les fac-similés avec quelques corrections et explications linguistiques.

Cette revision, comme nous venons de le dire, est fondée sur les fac-similés, qui, ce qui est regrettable, ne sont pas des photographies, mais des *reproductions* de l'original, dans lesquelles ce qui est douteux a été copié et les spires transformés en lignes droites avec indication du nombre des lignes [2]. Ici naturellement il entrait

1. Sur ce « syriaque », voir plus bas, le n° 31.

2. Montgomery, p. 319, dit de M. Frank, dont les reproductions (n°s 2, 3, 4, 6, 8, 9, 16, 17, 24, 28, 31, 36, 37, 38, 40) sont, d'ailleurs, les meilleures : « travaillant sans être beaucoup dirigé et ne connaissant rien de la langue, il a souvent coupé un mot à la fin de la ligne et a reporté (la seconde partie) au (mot) suivant. »

un élément subjectif important, à savoir ce que l'éditeur *croyait* voir, et ce point ne doit jamais être perdu de vue. En outre, la transformation des spirales rend la révision plus difficile, quand bien même, d'autre part, elle facilite la lecture. On ne peut plus maintenant déterminer l'*étendue* d'une lacune, et on ne peut plus savoir si un trait gênant n'est pas venu de la ligne supérieure ou inférieure dans celle du milieu.

Je note pour la constitution graphique des textes tout ce que j'ai cru voir dans les fac-similés, même des mots ou des syllabes que je ne suis pas en état d'expliquer; je n'ai admis qu'en cas de nécessité les lettres isolées qui ne rentrent pas dans le contexte. Je ne note que ma lecture avec quelques rares exceptions qui s'imposent pour l'intelligence du texte et non pas la lecture de Montgomery :

N° 1, l. 3-4 : ועים ולהדא וכו׳, l. 5 seulement : ולהדא « *et de même* celui-ci ». On trouve semblablement dans un texte syriaque récent (*Florilegium* de de Vogüé, p. 494) ופינכא וכסא ועם כלהון מאני תשמשתא « *et de même* tous les ustensiles, etc. ».

L. 6, lire : הדין קמיעא דלילתא דכתבית להון (7) להדין אפרה וכו׳ ולהדא בהמנודך וכו׳. Pareillement à דכתבית להון « que j'ai écrits pour eux », on retrouve plus bas, l. 14 : כתבית. Il y a, il est vrai, un espace entre דכת (le כ est certain) et בית, mais les espaces dans nos textes et surtout dans ce numéro ne doivent pas nous guider. דבת בית להון est une tournure inadmissible.

L. 9-11, lire : לבני נירא סטין וימרדין ועברין [על] גזירתא דמריהון ורמן זיקא פרח פרחין וימחבלין ויבאתר שמכי מסאב המסין ורמסין וצלפין ומפגמין ומפגרין ש משגשין איצין ובלמין ומשגרין כמין ויפוכתא « séduisent les gens pieux (litt. : « qui portent le joug »), se révoltent, transgressent la décision de leur maître, volent avec le vent, gâtent, ont des pensées impures sur ton nom, écrasent, jettent, lèsent et endommagent, troublent, oppressent, ferment et font couler (le corps) comme de l'eau et des excréments ».

בני נירא, syr. בר נירא « celui qui porte le joug de la Loi ». וי ne doit pas être séparé du mot suivant : ce n'est qu'une graphie pleine pour la conjonction ו[1] et qui est fréquente dans nos textes, voir n° 3, l. 3, 10, 12 : ויבני ; 14, l. 6 : וידלא ; 7 : וילשלהיבת, etc. — מן זיקא « *avec* le vent ». מן en mandéen et néo-syriaque signifie

1. Chez Ellis 3 (voir Montgomery, p. 23 ; mais contre cette lecture Chwolson, *C. I. H.*, p. 109, note), on doit lire סטני (?) פתכרי ויסט, c'est-à-dire ויסטני. וי se rencontre « maintes fois » d'après Stübe, p. 15, dans une coupe de Berlin UA, 2418. Ne serait-ce pas notre וי ?

« avec ». — באתר, comme on l'écrit en biblo-araméen, veut dire « après ». On comparera en syriaque : רדא בתר שם אנש « suivre quelqu'un » — המסין est heureusement resté « par faute d'impression », mais le glossaire a חמס, qu'il rend par « de violence », et la traduction est pareille. Mais le mot se retrouve dans le syriaque המס « penser », talmudique הסם (voir dans Löw, *Festschrift-Hoffmann*, p. 128, l. 10). — שגר, *pa-él* « faire couler ». — פוכתא « excréments », comme en mandéen, *Sidra rabba*, I, p. 85, l. 9-10 : רהישאלה בפומה פוכתא « l'excrément[1] lui glissa par la bouche », talmudique כופתא (כפותא) *Sabbat*, 110 *b* ; *Baba batra*, 73 *b*, etc. Syr. כבותא. Hormis וי, il n'y avait rien avant פוכתא.

L. 12, lire : וסירין למימחי ומידמין לבני אינש « et regardent (cherchent, visent) pour frapper, etc. ». סירין vient de סיר, talmudique et mandéen (par exemple *Sidra rabba*, I, p. 158, l. 17 : לעוהראי סארית) = סער[2].

L. 13, lire : בני אינשה.

L. 14, lire : וכלשום.

N° 2 (parallèle au n° 27), l. 1 : בקומתי גציצא דפרזלא קרקפתי דפרזלא קומת דנורא ; 27, l. 3-4 : כולה קומתי — גציצתא. קומתא, comme au n° 13, l. 2-3 (v. M., *ibid.*) : ומחתמא כולה קומתיה et Schwab, *P. S. B. A.*, XII, p. 323 (*R. É. J.*, IV, p. 169 ; cf. M., p. 24) : ומן מאתין וארבעין ותמניה הדמי קומתיה = Stübe, 64 et 56, de même que dans le texte christiano-syrien chez Gollancz (*Actes du onzième Congrès international des Orientalistes*, sect. IV, Paris, 1897), p. 33 : ולא לתלתמאא ושתין ושתא הדמא דאית בקומתיה, signifie ici simplement « corps (body) », comme le traduit exactement M. (voir aussi n° 19, l. 3) et comme Stübe (p. XVI) l'avait déjà établi pour son texte. Le sens de קומתא est le même en mandéen : par exemple *S. R.*, I, p. 84, l. 3-4 : זיהירא במייא שדילה ומירתא בכולא קומתה, « du poison lui a été jeté dans les entrailles et la bile dans tout le corps » ; *ib.*, p. 85, l. 14 : דמותא דאנפה הזית ועל כולה קומתה לא קמית ; p. 90, l. 15 : וגטארילה גיטרא בקומתה parallèle à בליבה (84, l. 3 : בליבה — בשורא) ; p. 115, l. 3 : וקאימא ונאידא קומתה (de même de Voguë, *Florilegium*, p. 354, l. 44) ; ult. ושאלתה רקודא קומתא, « son corps exigea de lui la danse » ; p. 116, l. 8 : וניהבקה בקומתה ; p. 119, l. 2 : ושאוילה מומא בקומתה, et p. 122, l. 8 : במראריא צבעיא קומתה, « son corps

1. [Cf. P. 84, l. 20 suiv. Nöldeke (*Mand. Grammatik*, p. 41) assimile פוכתא à פגודתא, selon moi à tort.]

2. [Dans le מלפנותא דאדי, chez Brockelmann, *Chrestomathie*, p. 14* : ולמסרח בך חיריין.]

plonge dans la bile (il est sombre) » ; dans le texte magique Morgan, *Textes mandaïtes*, p. 266 *b*, l. 13 d'en bas ; 267 *b*, ult. et 268 *b*, l. 5-6 : כולא קומתאי ; 246 *b*, l. 16 : קשתאתא דקו׳. Chez les Gueonim, *Halakhot Guedolot*, éd. Venise, p. 85 *b* : ובדלא נפישי מיא למירמנא[1] בהו איתתא כולה קומתה (= כל גופה) מיגנדרא כביניתא[2].

Comme קרקפתא est une partie du corps (קומתא), גציצא doit aussi en être une. Ce mot fait penser au talmudique גזיזא « bras, poing » dans *B. K.*, 5 *a* (42 *b*) : תבריה ר״ע לגזיזיה, « R. Akiba a brisé son bras (son arme) » ; cf. le biblique שבר זרוע, Ps., x, 15 ; xxxvii, 17 ; Job, xxxviii, 15 ; *Sanh.*, 7 *a* : ארייה (*sic*) לגזיזיה וקם עלי « il leva le bras (le poing) contre moi » (biblique הרים יד, I R., xi, 17). Déjà ainsi Rab Nahschon Gaon à Soura, *R. G. A.*, éd. Cassel, f° 42*a* (voir J. N. Epstein, *Jahrbuch d. j. l. Gesellschaft*, Francfort, IX, 242) : נשא את אגרופו. Peut-être y a-t-il lieu de comparer aussi קציצי אבריה, n° 29, l. 4 (voir à cet endroit). Ce mot signifierait d'abord « partie (du corps) » (de קץ, גז), puis « main », comme אברא en syriaque, et en talmudique « membre, main ». On traduira donc : « A mon corps il y a des *bras* de fer, etc. קומת est sans suffixe de la première partie, comme souvent en mandéen et dans la Bible.

L. 2, דכיא est lisible, les lettres ד et א sont tout à fait claires, כי est un peu effacé. M. n'aurait donc pas eu besoin de le donner comme suppléé d'après le n° 27.

L. 3, lire : דאים מידעם וכו׳ אשיפנא לכון באישפא דיומא ובאישפא דליו[יתן]. Le mot דאים est bien rendu dans la traduction (that it at) ; דאם est encore dans le n° 27, l. 6. אשיפנא est exact dans le commentaire, דיומא est ici clair et net ; mais il ne faut pas lire non plus דימא dans le n° 27, l. 8. Les caractères en question ne peuvent pas concorder avec דימא, car il resterait un signe superflu (דמ כ׳ א). Il faut lire là aussi דיומא. Par conséquent, דיומא est ici pour דימא, comme de fait les Mandéens ont transformé ימא דסוף (ים סוף) en יומא דסוף (v. Nöldeke, *Mandaïsche Grammatik*, p. 150, n° 1). On peut comparer, d'ailleurs, מדוליא pour

1. Voir J. N. Epstein, *J. Q. R.*, *New Serie*, V (1914), p. 241, sub 13. למירמנא se trouve aussi dans l'édition princeps, Livourne. Cf. encore R. S. A., *Scha'aré Teschouba*, n° 167.

2. Il doit en être de même de בקומתן נבראר, b. *Houll.*, 60 *a*. Toutefois les Gueonim lisent בקמתן ici et *Yeb.*, 89 *b* : משעה שעומדת בקומתה et le comparent avec *B. M.*, 107 *a*, où il est dit du champ בשעה שעומדת בקמתה (cf. *G. r.*, ch. liii = *Pes. r.*, ch. xliii, p. 108 *a*), *R. G. A.*, éd. Lyck, n° 28, cf. Krauss, *Lehnwörter*, 124 *a sub* אקמי. Montgomery, sur le n° 19, l. 3, remarque avec raison que, dans Ez., xiii, 18, על ראש כל קומה est à comprendre ainsi.

מדליא, n° 34, l. 7 (voir ci-dessous[1]), מרובינא pour מרבינא, n° 37, l. 10.

Ligne 4-5, lire : כי קשתא גיבנא לכון וכי יתרא פשיטנא לכון « comme un arc je vous ploie (tends, courbe) et comme, etc. » כי est certain à la ligne 5 et vraisemblable à la ligne 4; il est également certain dans le n° 27, l. 7. גיבנא[1] vient de גבב (voir aussi M., *a. l.*), « ployer, courber », fréquent chez Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, n° 23 (p. 66), l. 13, 21 : ולמגאב קומתיהון דראמא וכו' עתגאבבאת קו[מתאיו]ן [ולעת]מהתאת; n° 22 (p. 62) : למיגב וכו' עת[ג]באבאת קומאתיון ולעתמאתאהאת; *S. R.*, I, p. 264, l. 7 : קומתאי דמתיהא עתגיבאת; 266, l. 10 : קומתך אלמא עתגיבאת (Nöldeke, p. 252); II, p. 3, l. 4 : ועתיגביב ולא עפשיט; I, p. 162, l. 22-23 : עתיגביב ועתקים ולאפשיט וקומתה גאבא; p. 167, l. 14 : ותרין טוריא מיתגאבביא; 313, l. 4 : וגובאן דהו גאביב הלרץ עלאואיהון; Morgan, p. 256 *b*, l. 16-17 : קשתאתא דקומתא אתותיא ליגריא תיתגיב; 266 *b*, l. 13 (lire : עתגאבאב) אלהיא דהיזיון גהון ובכון מלאכיא עתגאבאר; *Eroubin*, 55 *b* et *Pes.*, 42 *a* (*Arouch*) : גובבין את הקומה, éd. de Salonique dans *Eroubin*, גופפין; la leçon des éditions כופפין est une correction d'après Rachi. — כי « comme » est fréquent dans le Babli.

L. 5, lire : תוב מידעם חטיתון בביתיה כו', la traduction est exacte (you sin).

L. 7, lire : ביפתכרי דיכרי ובאיסתרתא ניקבתא.

N° 3, l. 3, lire : אומואי מומינא לך ואשבועי משבענא עלך « je t'assermente et je t'adjure, etc. ». Le caractère qui ressemble à ת est, en réalité, une ligature de י et נ (ת); אומואי, en babylonien אומויי (cf. אודויי dans *Chebouot*, 38 *b*, אודועי, etc.), est, conformément à אשבועי, l'infinitif afél de ימא « jurer »; cf. en mandéen אומיא וכו' אומיאך, *S. R.*, I, 349, l. 10-11, targoumique אומאה. Cette tournure se trouve souvent dans les textes magiques, par exemple n° 7, l. 16 : מומינא ומשבענא עלך; 29, l. 10 : מומינא ומשבענא; 8, l. 12 : משבענא לכון וכו' מומינא עליכון וכו'; Wolhstein, n° 2417 (*Z. A.*, IX, p. 34) : לכון (*sic*) ומומינא מיתי ומשבענא לכון מיתי; et dans les textes mandéens, n° 40, l. 5 (et en bas, *ibid.*) : אשבית אלאיכון ומומינאליכון; Pognon, n° 15 (p. 43 en bas); n° 16, l. 20-21 et n° 18 (p. 55); Lidzbarski (*Ephemeris*, I) I *b*, 4-5 (p. 92); II p. 96) et V *bis* (p. 102; chez M., p. 168). M. a lu אומו אומו מתאלך, a pris אומו pour un nom de démon et מתאלך pour le *itpa'él* de הלך (« walking »).

1. Dans le n° 27, l. 7 : גאיבנא.

L. 7, lire : ומין קדאמיה. — L. 8, lire : בשוס קק אסתו וכו יקידתא סקסין סקסין סקיון סק... La traduction est exacte. — L. 9, lire : דחיל ועריק; de même l. 11, on doit lire : ועריק avec ו. — *Ibid.*, lire : ...דדחיל ו; une lecture [מ]ניה est inadmissible. — L. 11 : דחיל ועריק (v. plus haut) ומיתבלע מין קדמוהי כין אף השתא וכו׳. Le fac-similé a : מין קדמוהי (ומן קדמ)כין אף וכו׳ (ומן קדמ est raturé); l'écrivain voulait sans doute biffer entièrement ומן קדמכין, mais il a fait sa rature trop courte.

N° 4, l. 3, lire : מְרירא [ובחתמא] באיסרא בישא; les traces de מ (ר) sont bien conservées; de même l. 4 : באיסורא בישא ומרירא. — *Ibid.*, lire : דאסירי ביה אהניך אחוי בישי, « ces mauvais frères-là ». אהניך (cf. אהשתא, l. 1) comme en mandéen; en talmudique הניך. Le texte, en général, a un aspect mandéen : les שובא (כוכבין = שיביאהיא) et תריסר (מלויאשין = מאשתוציא) sont, en mandéen, des mauvais génies connus (souvent dans le *S. R.* et Joh.; Bar Koni, chez Pognon, p. 153 : שבעא ותרעסר) et la locution עד יומא רבא דדינא ועד שעתא רבתי דפרקנא est une tournure mandéenne fréquente, quand même l'idée est juive. Ainsi, p. ex., *S. R.*, II, p. 19, l. 1 : אלמא ליומא יום דינא ואלמא לשיתא שאייא דפורקאנא אלמא ליומא רבא דקאיאמתא; II, p. 23, l. 1-2 plusieurs fois; I, p. 66, l. 15, etc. Je crois donc devoir lire aussi דראושיכון לא תיחטון וכו׳ [לא ת]רימון מיחשא (au lieu de דראישיכון. Il semble plutôt y avoir un ו qu'un י et un ד comme pronom relatif ne convient pas ici. דראושא serait alors le mandéen דראבשא, דראפשא (par exemple *S. R.*, I, p. 312, l. 2 s.; Joh., p. 41, l. 3; 137, l. 6; 142, l. 12, etc.) proprement « drapeau » (perse : *dirafš*)[1]; avec cette expression on peut comparer ונידנא דראבשאך (Joh., p. 142, l. 12) « et ta bannière (tes rayons) se lèvera ».

L. 4, lire : ككבין.

L. 5, lire : ואסכלי.

L. 6, lire : ושורא רבה דנחשא אהדרית ליה. Il est vrai que אחדרית est possible, mais peu vraisemblable dans ces textes *babyloniens*; voir plus bas à נזה.

N° 5, l. 1, lire : [אס]ורי אסירין וחתומי חתימין וקטורי קיטרין (!) ולחושי לחוש, où קיטרין est une faute de scribe pour קטרין et לחוש — le pluriel parfait babylonien connu (פעול). אסורי, חתומי, קטורי, par contre, sont l'infinitif *pa'él* babylonien (talmudique et mandéen).

L. 4, lire sans aucun doute : בשביל רחמך הרבים, רחמך est pour רחמיך (Ezra, IX, 19).

1. Voir, en dernier lieu, Lidzbarski, *Joh.*, II, p. 185, n. 4.

Ibid., lire : באה באה אמן.

N° 6, l. 3, lire : בת חאתוי pour בת האתוי ; la traduction est exacte.

L. 5, lire : ודשרין בגו בתיהון ודרכין על איסכופתיהון « et ceux qui logent dans leurs *maisons* et marchent sur leurs seuils ». ודרכין est sûr. Il est également certain qu'il faut diviser בגו בתיהון en deux mots. L'inscription est très serrée et a rarement des espaces. — *Ibid.*, lire : בכל שני sans ו.

L. 6, lire : ואזינא ואכרנא להון באיסכופת בתיהון וצארנא וחתימנא עליהון וכו' « et je vais et les retiens au seuil, etc. ». אכארנא, qu'on doit certainement lire, appartient au mandéen אכאר, *S. R.*, II, p. 58, l. 7 : דנאכרונאן בדאורו (var. דניכרונאן) לאמצו « ils ne purent pas me retenir dans leur demeure » ; syr. עכר, Nöldeke, *Mandäische Grammatik,* p. 273 (cf. Lidzbarski, Joh., II, p. 61 et 245). דנא דנא est une faute d'impression et n'est pas traduit.

L. 8, lire : בשום רביעיתא משכב, qui est assez certain ; cf. Bar-Koni dans la doctrine de Mani (Pognon, p. 129) : ואקים עליהון משכבא, v. ci-dessous, n° 16, l. 11.

L. 9, lire : בהון .... [כב[ישין.

L. 10, lire : ולא ת[יתח]זון להו לא וכו'.

L. 11, lire : ולעלם sans ו. — *Ibid.*, lire : ניפקא כי ארזא וניצטרי כי בינא » qu'il crève *comme un cèdre* et se fende comme un grain de blé ». ניפקא כי ארזא (la lecture est certaine) est comme dans *Baba Meçia*, 20 *b*, פקע ארזא ; בינא « grain » est fréquent dans le *Babli*. Cf. encore *Aboda zara*, 65 *b* : שאני חיטי הואיל ואגב צירייהו כמבוקעות דמיין et *ibid.*, דלא נצטרו זיקי.

L. 12, וניהוי דיריה וכו' peut difficilement être juste ; il y a sûrement שאיל avec י. Au lieu de דיריה, דריה [1] est plus vraisemblable (cf. הדין, l. 5). Doit-on lire שאי לדימה (שעי = שאי comme en mandéen) ? Cf. en syriaque דימתא « brouillard » ? בשבע שאול est une liaison impossible.

N° 7 (16007), l. 1, lire : אסואתא, pluriel.

L. 3 : ....צ est très vraisemblable.

L. 9, lire : דרוחי טבאתה.

L. 11, lire : וכל סרנין (?) אפי[כי] וכל ענקתא וכל קריתא וכל לוטתא. סרנין, comme lit M., serait le pluriel de סרנא « roue » (également dans le Babli סרנא דמיא, סרנא דפחרא) ; v. Pognon, n° 27 (p. 77) : ורגרגליא אפיכיא וסדאניא באט[ליא וכולה]ון לוטאתא וקר[יאתא] ; n° 31 (p. 89) : וגלגליא עפיכיא וסדאניא באטליא וכולהון לוטאתא. Notre סרנין אפיכי répondrait donc au mandéen גלגליא אפיכיא. S'il y avait

1. [« Sa querelle » ? Comme en syriaque, v. n° 7, l. 16.]

un ק, comme M. l'a pensé, on aurait aperçu une trace du jambage inférieur. Dans סרנין אפיקי, que M. (p. 152) cite d'après un numéro inédit 2918, אפיקי, s'il est bien lu, serait pour אפיכי. Mais la leçon סדנין, répondant à סדאניא du texte mandéen, est plus probable. Elle se trouve dans Morgan, p. 196, l. 2-3 : ולסאדניא עפיכיא ולדאמואתא דחשוכא. Dans ces textes, les différents sujets changent souvent de prédicats (ici אפיכי), surtout quand les locutions, comme cela semble être le cas ici, sont empruntées; voir ci-dessous, le n° 9. — *Ibid*, lire : וכל צערי. Le point devant le צ ne doit pas être une lettre.

L. 12, lire : מיה דחד הה[ביש].

L. 13 : [וב]שמיה דבר משתאל דגזירתיה גזירא ובראינש (*sic*) על מטרתיה לא עבר. C'est tout à fait la manière mandéenne de penser et de parler : les âmes ont à passer des « veilles » (מטרתא), où elles sont interrogées, כד נאפקיא מן פאגראיין על מאטאראתא מישתאילא (*S. R.*, II, p. 13, l. 4). Les « veilleurs » sont des génies différents, bons et mauvais, et il y a des veilles que l'on ne peut passer sans un « aide » (נאצבא) ; voir *S. R.*, I et II *passim*. — Sur בראינש, voir J. N. Epstein, *Der Gaonäische Kommentar*, p. 53, n. 1. — *Ibid.*, lire : הא רזא הדין [לבטלא י]תכון רזי חרשי ומימחי. ומימחי est l'infinitif *qal* de מחא « et empêcher » (à la l. 14 suit : ראפקא) comme dans l'araméen biblique (Dan., IV, 32) et le talmudique, *Baba batra*, 38 *a*, etc. לבטלא a été suppléé par M. d'après le n° 1681 (Myhrman). חשי (sûrement ח ou ה, mais pas א) « souffrances », comme en syriaque.

L. 14 (p. 147), lire : וכל מזיקי בישי דמידמן [וכ]ל חילונין בישין. Les lettres וכ ne sont pas bien visibles ; tout le reste est sûr. חילונין est un pluriel masculin en ונין, de חילא, « armée » (au lieu du pluriel à forme féminine חֵילָוָתָא). Sur ce pluriel, on peut comparer Löw, *Lexikalische Miszellen*, n° 23 (*Festschrift Hoffmann*, p. 135-136) ; voir aussi J. N. Epstein, *Jahrbuch*, X, p. 373. דמידמן veut dire « qui se déguisent (prennent des formes trompeuses) » ; voir n° 39, l. 8 : עסירא לילתא דמידאמיאלה ; *ibid.*, l. 9-10 : עסיראן כולהין דמואתא סאינאתא דעל[א?] דמידאמילה בהלמיא וכו' ; *S. R.*, I, p. 50, l. 17 : תום האוין נכיהיא דכאדבא ומידאמין ; p. 58, l. 10-11 : אינהו דנאפשה אכואת מאלאכיא דנהורא מדאמיא ; *Yebamot*, 122 *a* : נמי מידמי (scil. שידי) (ainsi ms. M.; éd. דמו) ; *Gittin*, 66 *a* : אידמויי מידמו (ainsi M.; éd. אידמו).

L. 16, lire : ולא תידרון יתהון au lieu de תיפרדון. La troisième lettre est sûrement ד ou ר, donc תידרון = תידרון, comme chez Myhrman, d'après la photographie, pl. 41 (chez M., p. 147, par faute

d'impression, il y a תירדון ; voir le commentaire, p. 153). La première forme est un pa'él du syriaque דַר disputer », d'où le talmudique דרא דממונא « dispute », la seconde un *Qal*. Les lettres ד et ר sont également possibles, c'est pourquoi תידרון est préférable. La phrase signifie : « vous ne devez pas les combattre ». Pour יתהון, Myrhman a בביתתיהון, sans doute une faute de copiste. — *Ibid.*, lire : ולעולם.

N° 8, l. 3, lire : שליחיתין [ערטיל] « vous êtes mis nus » (du ל il reste encore des traces, mais rien d'un ן) ; de même n° 17, l. 5 : ערטיל שלחתין, « je vous ai mis nus » ; cf. *Sota*, 8 *b* : שליח ערטיל וסיים מסאני (*Ket.*, 65 *b*, ערטילאי) « déshabillé tout nu, mais chaussé » ; *S. R.*, I, p. 227, l. 9 : ארטיל שלידיא. M. est inexact : *are you sent forth*.

L. 4, lire : דאבוכין ; de même avec ו, l. 5 et 6 (דאבוכון) ; mais l. 9, ו et י sont tous deux possibles. Ailleurs l'écriture distingue assez rigoureusement les deux lettres.

L. 6, lire : אומית[ן] עליכין בְריקא (!) דאבוכון וביקרא דאימיכון. בשום פלחס בריקא est une faute pour ביקרא [1]. De même n° 17, l. 8-9.

L. 8, lire : ב יהושע ר[שלח עליכין ד]הוי בשמתא. Nous lisons : שלח עליכין d'après la l. 6, et le n° 17, l. 8 et 10.

L. 9. De לכי le ל seul est encore visible. Il pourrait donc y avoir לנא, comme au n° 17 (voir ci-dessous). — *Ibid.*, lire : כין... אנחתו אית (!) מאי דשמיע להון מין רקיעא « ils apportèrent ce qu'ils avaient entendu du ciel ». אית pour ית, h. אֵת, phén. אית !. אנחתו, au lieu de איתתי, que donne M. est certain ; voir ici l. 7, et n° 32, l. 8.

L. 10, lire : מְלאכין שומין בישין « anges, mauvais noms ». שומין est le pluriel de שום « nom ». Ou bien מלאכין שומין serait-il pour שומין מלאכין « entendez, vous, mauvais anges », שומין étant l'impératif de שמע comme en mandéen ? — Lire ensuite דוד נוד[נ]? cf. Stübe, 62 : ונפקון ונדידון.

L. 11, lire : לא בחילמא ד[לילי]ה ולא וכו' [2] comme dans n° 7, l. 16 ; 8, l. 4. — *Ibid.*, ובעיזקתא דבית יהושע בר וכו'. Le mot דבית est très douteux ; dans le fac-similé on ne voit que ובעיזקתא ל, ce qui est à compléter en פרחיה [בר] ע[הוש]ד[ו], comme n° 17, l 12.

L. 12. Au lieu de באביר, le fac-similé a פאביר ! Cf. n° 30, l. 4 : פבית ליבא (voir plus loin) ; Pognon, n° 31 : ספריויס pour בפריויס.

1. Moberg, O. L. Z., 1914, c. 430, l'a aussi remarqué.
2. De même Moberg, *l. c.*

(voir ci-dessous). En mandéen, comme exceptionnellement aussi en syriaque, on rencontre פת pour בת (Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, p. 48[2]). — *Ibid.*, lire : ... בְּ.ה זיכרוֹ (?) באֶה[1] שמו משר דורי פ.ה אומיתוֹ... מומינאָ. Au n° 5, l. 4, on trouve אה באה. Au lieu de ב.ה, on pourrait lire נ.ח; la lettre du milieu, en tout cas, n'est pas un י[2] (lire נצח?). Sur אומיתי וכו', voir plus haut, n° 3, l. 3.

L. 13, lire : עלוכין [ד]תיסבין וכו' גיטכי וספר תירוככי ואיגרת שיבוקכי .. משלח באד (!) מלאכין קדישין ... ... נורא בגלגלי רכובו אופנים עומדים וכו' ובמים דיגלו וכו' אין שמו חיי שמו אדך .. שמו וכו' Le mot אד est pour יד, en syriaque אידא. Ce qui est entre קדישין et נורא est trop incertain ; en tout cas il n'y a pas ici צב[או]ת. Sur אין, cf. Stübe, 42 : ואהיה (?) ובשום אין, ce mot provient sans doute de tournures telles que אין צור כאל', אין קדוש כה'[3].

L. 15, lire : אף אנתי לילוחא בישתא קבולי גיט פ[י]טו[ריכי]... ואיגרת שיבוקכי מן הדין ג[יונאי ב]ר [מאמי ומן רש]נני איתתיה [בת] מאר[ת] ותוב וכו'.

L. 16, lire : תוב אומיתי.

L. 17, lire : תיקבלין בשמתא ... ותיתרחקין...

N° 9, l. 1-2, lire : פורא רמונא ו[שקי]לְנא ועובדא עבידנא והוא הוה במית[ביה] דרבי יהושע וכו' Le mot ושקילנא est sûr ; les traces de la deuxième avant-dernière lettre ne peuvent s'adapter qu'à un ל (ʃ au-dessus de la ligne). Le parallèle « syriaque » (32, l. 3 ; 33, l. 1) a pour cela ושקינא, comme nous avons aussi dans nos textes אזינא (n° 6, l. 6) pour אזילנא[4]. L'élision du ל se produit aussi en babylo-araméen. *Kidd.*, 81 *b* : שקא ומיה pour שקל (Rachi contre Lévy) ; *Mathlé de Sophos*, éd. Goldberg ; *Hofěš Matmonim*, p. 55, n° 48 : כלכא שקא בישרא[5] ; *Midrasch ha Gadol*, éd. Schechter, p. 47 (d'après *B. B.*, 74[b]) : שקא זיקא דחאלא, p. 284 (d'après *Sanh.*, 117 *b*) : שקא גודא, etc., v. J. N. Epstein, *Jahrbuch.*, X, p. 380, et *der Gaonäische Kommentar*, p. 150. רמינא ושקילנא « je jette et prends (porte) ». Sur פורא, v. n° 32, l. 3. — והוא הוה במיתביה וכו' « et cela arriva déjà quand R. Josué assistait (litt. était assis) ». מיתב est l'infinitif, comme par exemple *'Hag*, 15 *a* : למיתב למיכתב ;

1. Non pas ביה, comme lit Moberg, *o. c.*, c. 431.
2. Ce n'est donc pas ביה, comme Moberg le conjecture.
3. Moberg lit pour חיי וכו' : שמו [ני]ד אד[ו] שמו הה, ce qu'il me paraît impossible de faire concorder avec les traces que porte le fac-similé.
4. Voir J.-N. Epstein, *J. Q. R.*, *N. S.*, V (1914), p. 244, n° 21. Le ל tombe aussi en néo-syriaque ; v. Nöldeke, p. 53.
5. Landsberger, *Die Fabeln des Sophos*, n° 31, met שקל !

cf. aussi מותבא, *Ket.*, 22*a*. במותב תלתא, etc. Dans le parallèle syriaque, il y a : עבודא דעביד הוהוא כי הוא דיתיב רב וכו׳ « un acte qui avait déjà été fait comme lorsque R. Y. b. P. était assis, etc. » (v. plus loin).

L. 4, lire : דבבנוש avec ו ; le mot est exact dans la traduction et ci dessous, l. 8.

L. 6 : [הנקבים] נקב. ונקב מתוך est « espace », dans le parallèle גלוינא ; v. là-bas.

L. 6-7, lire : דיבהון איתכנעו שמיא וארעה טוריא איתעקרו ורמתא בהון איתמסראה שידי וכו׳ ולילתא בהון אבדו מן עלמא. איתכנעו, dont la lecture est sûre, est le *hitpeʿél* de כנע « être humilié ». איתמסראה (אה n'est pas à séparer de איתמסר) est, d'après notre version, une graphie pleine pour אתמַסרָה, parfait fém. plur., forme qui est encore attestée comme gaonique (וּשְׁקַלָה, v. J. N. Epstein, *Jahrbuch.*, X, p. 375). Le parallèle « syriaque » a (nº 32, l. 6-7 ; 33, l. 3-8) דבהנהון איתכביש שמיא וארעה וטוראֿ ובהנהון איתקר (*sic*) רמאֿתא ובהנהון איתמסר חרשאֿ שידאֿ ודיואֿ וסטנא ולליתא ולטבאֿ ובהנהון עבר מן עלמא. Le « Syrien » rapporte donc איתמסר aux espèces de démons qui suivent, tandis que notre texte le rapporte à רמתא, le met au genre qui convient et le fait suivre de בהון (אבדו) sans ו. — איתמסר signifie ici « être abaissé, être humilié », comme *S. R.*, I, p. 114, l. 3 : כולה רקיהא עתמאסאר לבאב אלמיא כולהון עתינסיב ושנא מן דוכתה. C'est sans doute une variante de סרא (סרח, סרע), verbe reconnu en mandéen par Pognon, *Une incantation en mandaïte* (Mémoires de la Société de linguistique, VIII, p. 231, n. 2) avec le même sens (descendre, faire descendre, abaisser). *S. R.*, I, p. 231, l. 7-8 (= 233, l. 7-8) : הו מארים והוא משאפיל והו מדליא והוא מסאראא (מסאר C) ; 230, l. 15-16 : אמאראתלון לסאגאדאך הא לגינאת עדאניא מאסקינאלכון וכו׳ ומסאראתלון לעשיול תיתאיתא ; de même l. 18 parallèle à משאבשאתלון ; *ibid.*, l. 22 : והו מסאראלה להאך אתרא רבא דהשוכא ; *Qol.*, 65, l. 10-11 : כד באיין דנידאלון רישאיהון מסאריל̇ון לתיריא השוך ; *S. R.*, I, p. 80, l. 8-10 : טאבא בטאבותא ניסאק ניהזיא לאתאר נהור בישא בבישותא ניסרא לתיריא השוך (v. Pognon[1]). Le mot

1. On doit, sans doute, en rapprocher aussi *Joh.*, p. 132, l. 3-4 : ארהויא ציפריא דאיאר סירא (סארא C) בעלאנא עתיב סירא עתיב בעלאנא « les oiseaux de l'air le flairèrent, ils descendirent (s'abattirent), se placèrent sur l'arbre » ; de même probablement *S. R.*, I, p. 329, l. 23-24 : מארכב׳ (א)סארה. Peut-être également *Qoh. R.*, XII, 5 אית תמן מסקין אית תמן מסוריין אית תמן מחתותיין (גם מגבוה) : מחתותיין. Ce mot, il est vrai, manque dans *Lév. R.*, c. 18, et peut tout au plus être une variante de מחתותיין.

איתכביש du « Syrien » répond exactement à notre איתכנע « être humilié, soumis, abaissé ». כבש, en ce sens, se trouve au n° 16, l. 6 : כבישון כולהון בני חשוכה כו׳ כבישין : l. 7-8 ; דכביש חשוכא וכו׳ ; 34, l. 9 : בחדא(!) כיבשא דכבשין להון לשידי וכו׳ ; 6, l. 1 : דיוי כו׳ מלתא דאשכבה אלהא לארעא וכו׳ (v. ci-dessous). En mandéen, on rencontre le mot dans le même ordre d'idées. *S. R.*, I, p. 32, ult. : עזיל כביש השוכא ; 131, l. 15 : כבשתה למלך השוכא ; 167, l. 23 : דעור עתיכביש ועתכאבאש ; p. 127, l. 12 : והיביל זיוא מינה לאדאהיל כד ראגיז יורבא במימרא דילאך ניתיכביש ; 314, l. 10 : והו מינה מיתיכביש « être tranquillisé, calmé », souvent chez Pognon, תיתכביש ולתדליא « qu'elle soit abaissée et ne s'élève pas ! » (v. encore Pognon, p. 20, et Lidzbarski, *Joh.*, II. p. 218, l. 3)[1]. — איתקר, dont la lecture est certaine dans le n° 32 (le ע est clair) et dont les traces sont encore conservées dans le n° 33, l. 8 (ת ר), est pour איתעקר[2] et répond à notre איתעקרו ; de même *S. R.*, I, p. 300, l, 19 : שומה מיתקאר ; seulement le « Syrien » le rapporte à רמאתא et rattache טמיא וארעה à וטוראׁ, leçon qui ne peut guère être originale, tandis que notre texte le rapporte à טוריא. On trouve עקר טורא (טורי) dans *Ber.*, 54 *b* et *B. B.*, 3 *b* ; en hébreu עוקר הרים (épithète constante d'un homme ingénieux) dans *Sanh.*, 24 *a* et *Horay.*, 14 *a*. Pour אבדו מן עלמא le Syrien a עבר מן עלמא, mais אבד מן העולם est en usage dans la Mischna ; ainsi *Sanh.*, X, 6 ; une barayta b. *Sanh.*, 113 *b* (la *Tos. Sota*, X, 3, porte נסתלק מן העולם = עבר) et *Ket.*, 104 *a* (נאבד).

Notre n° 9 ne peut donc pas, comme M., p. 162, le pense, être emprunté au texte « syriaque » (doubtless dependent upon), mais tous deux reposent sur une base plus ancienne, qu'ils ont utilisée, voir aussi le n° 32. Les variantes linguistiques sont les suivantes : שקילנא (9, 1) = שקינא (32 et 33) ; עובדא (9, 1) = עבודא (32, 3 ; 33, 2) ; גיטא (9, 3-5) = דסתבירא (32, 4-9) ; איתעקר = איתקר (voir ci-dessus) ; איתכניע = איתכביש ; אבדו מן עלמא = עברו מן עלמא (voir ci-dessus) ;

1. Sur כבאש רישא « baisser la tête » (*S. R.*, II, p. 15, l. 1 ; 57, l. 16, etc., cf. dans le Talmud, כבש פנים, Sanh., 19 *a* ; en araméen, כבשינהו לאפיה, *ib.*, 104 *a*.

2. Le ע disparaît, dans cette forme, parfois en babylonien. Pour איעקר, *Sabbat*, 142 *b* (איעקר תלמודיה), on trouve aussi אייקר (lire אַיַיקַר), *Ber.*, 18 *b* : אייקר לדו תלמודייהו הוו קא מצערי לאדכוריה ; *Ned.*, 41 *a*, איעקר, ר׳ אליעזר גמריה ואייקר ליה תלמודיה ואתא : *Ab. z.*, 46 *b* ; אייקר ; *R. N.*, ר״ע לאדכוריה = איתעקר ליה dans *Pes.*, 69 *a*, et איעקר dans *Sabbat* « il oublie » ; *Lettre de Cherira*, חופש, 24 (אגרת, p. 15) : ואיתקרן ; v. Goldberg, אגרת, p. 56. Il ne faut pas le dériver, avec Rachi et Lévy, de la racine יקר ! *Geonica*, II, 107 : דמיעקר עקרו = דמיקר אקרו.

מחבלא (9, 8) = קיבלא (32, 8 ; *Ber.*, 62 *a*[1]) ; דירהא (9, 8) = דורא (32, 11 ; aussi 34, 2, 8 et Mandéen) ; בהון (9, 6-7) = בהנהון (32, 6-8 ; 33, 7).

L. 8... כת n'est sûrement pas la bonne lecture.

L. 9-10, lire : בגט [ית]כ[ין] (l. ותְרֵכְנֵה) דימנ[א דפטרנא וחרכ·ה כדת בנת ישראל [פטו[רין ו]ספר תירוכין ואגרת שיבוק[ין].

N° 10, l. 2, lire : חתים ומחתם ביתא הדין ואיסקופתה הדא אתחיד חידא ויאחידא « fermé, clos et verrouillé ». איתחיד vient de אחד, comme *Houllin*, 52 *b* : ואיתחיד דשא באפיה ; חידא est pour אחידא part. pass. (la chute de la gutturale est fréquente en mandéen), ויאחידא est une graphie pleine pour ואחידא, ce qui est fréquent dans ces textes ; cf. ויריחו כוגרת ומסגרת, Targ. אחידא הות בדשן דפרזלא וכו'. D'ailleurs, חידא peut être une dittographie ou une correction de חיד dans אתחיד, eu encore un redoublement de cette syllabe comme le biblique וְרֵחַק חֹק.

L. 3 et 5, lire : בההוא en un mot, « avec celui-là ».

L. 6. De ויזדהון il n'y a aucune trace dans le fac-similé, mais peut-être a-t-il été omis par erreur dans la reproduction. De toute façon on doit lire ויזדהון avec ה. De même dans le n° 5, l. 1 : ותינזה מינהון ; 8, l. 1 : דתיזה מינה ; 12, l. 10 : דיזהון ; 25, l. 1 : דיזה ; Stübe, 46 : דתיזה ותיפוק ; même le « Syrien », n° 31, l. 9 ; 32, l. 2 et 34, l. 12 : דתיזה, ותיזה. Dans le texte « syriaque », *J. A. O. S.*, 1912, p. 435, on doit lire aussi וניזהון וניפקון (v. J. N. Epstein, *ib.*, XXXIII, 280). Toutefois, *The Sword of Moses*, éd. Gaster, XIII, 9, porte : דיתיזיחון ותפקון ; XIV, 30 : דתיזח ותבטול.

N° 11, l. 5, lire : [דלילאיתא, car il n'y a aucune trace de ce mot.

L. 6, lire : [(דיתבא?) בביתה וכו'] דכ[ר ונוקבא, comme chez Ellis, l. 5 : (lire נוקבא) אם דכר אם נוקבה ; le כ est certain ; [ד[יתבא est donc impossible. Ce mot n'aurait, d'ailleurs, pas suffi a remplir la lacune. — *Ibid.*, lire : [וט]רפא דרדקי. Le ר est encore bien conservé ; וטרפא se retrouve dans 18, l. 6 et signifie « et frappe », comme fréquemment dans le *Babli* et en mandéen, par exemple *S. R.*, I, p. 163, l. 25 ; 166, l. 10. Mais שאקפא, dans le sens de « frapper », est spécialement mandéen, non judéo-araméen ; on ne doit donc pas l'emprunter au texte mandéen de Lidzbarski.

L. 7 : בטורפס לילבכי. Ellis a בטופרס, Lidzbarski בטארפוס, ici n° 18, l. 7, בטרפס. Le mot se rattache, comme Lidzbarski (p. 104,

1. Voir *Arouch*, *s. v.* (Stübe, 95 ; Aptowitzer, *Rabiyah*, I, p. 143, n. 11) ; Rab Cherira, *Tachkemoni*, I, p. 41 : כגון קיבלא דקים ליה לההוא דעביד ליה דלית ביה עקתא. Pourtant מחבלא ne doit pas remplacer קיבלא, mais חבלא.

n. 12) déjà l'a déclaré « possible » au talmudique טרפשא דליבא « lobe du cœur », *Houllin*, 49 *b*, en syriaque טרפשתא « chair maigre » (v. Lévy, *s. v.*). — *Ibid.*, lire : ובמורניתיה דקיק..ס דהוא שליט [עלֿ שידיא ודיוי?] הא וכו׳ comme en mandéen : דמשאלאט על סהריא ודיויא ושידיא וכו׳; v. encore Ellis, I, 6. — *Ibid.*, lire : והא פטריית ... [מן ניר]נדך ב[ת.... כמא] דכתבין גיטי לנשיהון ולא ה[ד]רין עליהון. Le mot הדרין se retrouve dans les textes parallèles. Le י est rajouté sur le ר et ressemble ainsi à un ל. — יתיכי n'est pas vraisemblable ; il faudrait plutôt פטריית[ר]נ[כי] ou פטריית לי[כי].

L. 9, lire : יומי בראשית.

Il y a aussi des corrections à faire dans le texte d'Ellis, I, que M. a reproduit parallèlement au n° 11 :

Ellis, I, l. 4-5, lire avec Ellis : דשידי ודדיוי וכו׳ דלילתא וכו׳ גיברא [ד]הוא לילתה וכו׳(5). — L. 6, lire avec Ellis et Lévy : שליט על שידי ועלֿ(?) ליליתא וכו׳. La lecture de M. עליכון דיוי est impossible d'après le fac-similé. — L. 7-8, lire : וקבילו מֶומתכין ופוקו(8) וקדחו ועירוקו ואיזילו מן ביתה דבה׳ וכו׳. Ellis a lu avec raison וקדחו (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 514), que M. a omis par erreur. Cette lecture est nettement préférable à celle de Lévy (*Z. D. M. G.*, IX, p. 470) וברחו, et à celle d'Hyvernat (Z. K., II, p. 135) ופרחו. La première lettre dans le fac-similé (chez Ellis) ne peut être qu'un ק, non un ב ou un פ, et la seconde est sûrement ד, donc וקדחו. Cette lecture est confirmée encore par le n° 18, l. 9, qui porte : (*sic*) וקביל מומתכין וקדחו ועי[רוקו מן בי]תא הדין, et où M. lit inutilement וקרחו, ainsi que par le parallèle *mandéen* chez Lidzbarski, V (chez M., p. 169) : וקדא ופוק ועורוק ועתראהאק מן באיתה. De même chez Ellis, II, p. 515 : ויתהפקן ויפקו מיניה (*sic*) מן מהפירוז בר הינדו (*sic*) ומן ביתיה ומן בערה (*sic*) ומן קיניה ויקדחון ויזלון על וכו׳, comme on doit lire au lieu de קיניהו וקדחין ויזלין וכו׳; Ellis, V, p. 520, l. 1-2 : מזמן (*sic*) קמיעה דנן מן שמיא חתים ומחתם בקמיעה דנן (*sic*) ביתא מירשומיה ליקדי ליקדי ולפוק יתיה דדירין ביה מן וכו׳ (v. pour une partie Chwolson, p. 113, et M., p. 24); pour le ד on doit comparer le ד tracé de la même manière dans דדירין. Le verbe קדח signifie « surgir, percer », d'où est venu le sens de « croître », que le mot a souvent dans le Talmud (*Ber.*, 56 *b*; *Houllin*, 110 *a*, etc.) ; en syriaque, « germer, éclore », en parlant de plantes (קדחין אילנא ברביעא) et de bulles (וקדח חמטא בגשמיה), B.B., p. 1710, *AUDO*, p. 400; Mand., קאהדא

(par métathèse) et קדא « croître », *S. R.*, I, p 54, l. 22; וקאהדא על דוכתא וטונא טאיין « et il pousse sur place et porte des fruits », comme déjà Brandt, *Schriften*, p. 90 (voir aussi n. 2), l'a traduit exactement; Morgan, p. 192, l. 3-4 : (*sic*) ודשאדיא באזיר לארקא לאקאהדא עו קאהדא אכלאלה ארקא « ne pousse pas, etc. » ; *Joh.*, p. 72, l. 8, קדא, en parlant de la recroissance des pieds chez un paralytique (voir plus bas, II, chez Lidzbarski [1]). En outre, on trouve aussi chez Morgan, 255 *b*, l. 1 : זהאיאן ותקאדיאן מן קודאמאי דילא. On ne doit pas corriger le mot en קרא, comme M. le veut, car le mandéen distingue rigoureusement entre le ד et le ר. On ne doit pas plus changer קדח en קרח. Un mot tel que קרא, קרח ne peut pas, comme M. le pense, être une métathèse de ערק; on trouve bien pour ce mot en mandéen אקאר, mais pas קרא. Un verbe identique avec ערק serait, d'ailleurs, impossible à côté de עירוקו, ערוק [2]. — ואיזילו מן ביתה est exact chez Ellis et le fac-similé et les parallèles confirment cette lecture. Il n'y a aucune raison de lire איסכופתא [מן], comme l'admet M. La leçon מומתכין au lieu de כתבכון chez Ellis s'appuie sur le fac-similé, le mandéen וקאביל מומאתיך et notre n° 18.

[*P. S.* — Au n° 8, l. 9-10 (*suprà*, p. 10), après nouvel examen du fac-similé, je crois devoir lire comme suit aux lignes 9-10 :

(9) [ודשמ?]יע לְנָא [עִלְיָ?]כְיָן אנחתנא ית מאר דשמיע להון מין רקיעא ולאבון (10) שומון בישי

« [et ce que?] nous avons entendu sur vous nous l'avons fait descendre, (tout) ce que eux (!) ont entendu du ciel, et obéi à notre père, mauvais. »

שומון (שומין) est l'imper. pl. de שמע comme en mandéen ; להון est probablement une faute pour לנא. — ולאבון est peut-être aussi une faute pour ולאבוכון, cf. n° 37, l. 10.]

1. Le mot signifie ensuite « crier » et est très fréquent, par exemple Joh., xv, 8 : קדא בקידיהתא ; 17, 1, 2, 4 ; *S. R.*, I, 163, ult., etc.; de même en judéo-araméen, Layard, n° 2 (p. 516) : קל ארעא דקדחא. En mandéen on trouve aussi קאהדא. *S. R.*, I, p. 167 ; en syriaque : קדחא = צוחא, *B. B.*, *ibid.*

2. Le passage talmudique (*Pes.*, 110 *b*) קרח קרחייכו פרח פרחייכו וכו׳, sur lequel M. édifie notre קרח, n'est pas assez clair ni certain. Les commentaires l'expliquent par קרח « être chauve », ce qui, à la vérité, n'est pas net (voir aussi M., p. 120, au n° 1, l. 10, ci-dessus). La lecture n'est pas même établie. Une variante de l'*Arouch* (*s. v.* חר) donne קרקרייכו פרפרייכו et le dictionnaire hébréo-persan (Bacher, p. 67, n° 785) paraît avoir lu קדח. La phrase qu'on lit dans une malédiction (*Sabbat*, xx, 17 *d*) קרוח קריחה קפוח קפיחה se rattache en tout cas au sens de « être chauve » (Lévy, *s. v.*). On peut comparer la description du roi des ténèbres, *S. R.*, I, p. 280, l. 3-4 : סיגיה ראהיש שאיף פאהדא קאהדא האציפא גאזים נאהים מיאביב וכו׳.

N° 12, l. 1, lire : בר אסמנדוך לדדנה(!). L'inscription porte ici faussement לדדנה pour לדדבה (l. 10 et n° 16), mais le נ est ici certain ; mais cf. חנלתא, n° 16, l. 6.

L. 5 : מלאכה דנחית מן שמיא כד גביל בדמת קרן ליה זיף זליף. Le mot קרן signifie ici sans doute comme souvent en mandéen « boucle » ; זיף est le syriaque זפתא « poil (des sourcils ou autre) ». זליף « orné », comme en syriaque ; cf. aussi le persan *zulf* « boucle ».

L. 6 : מלאכה דעביד רעותא דמרוהי ועל כיבשי מרוהי מסגי « ... et marche dans les chemins de son maître ». En targoum, כיבשא a le sens de מסלה « sentier » ; cf. hébr. הלך בדרכי פל׳, הלך אחרי (Ps. CIII, 20-21) ; il ne doit pas être rapproché de כבש « escalier » (du trône), comme le pense M.

L. 6-7 : שאי ומישתבח בישמיא שאי ותושבחתיה בארעה סמיוית מלא, וציציה דקימ[ין] וכו׳ « lui (l'ange) *brille* et est loué dans le ciel, il *brille* et sa gloire remplit la terre *samyawith* (sinyawis), et les rayons (de lumière) qui, etc. ». La lecture de M. סמו ויתמלאון ציצית, outre qu'elle ne donne aucun sens, est graphiquement inexacte : la troisième lettre est (comme dans שאי) un י et non un ו ; dans le second mot admis par lui, la dernière lettre n'est pas un ן, mais un ו ; l'avant-dernière enfin n'est sûrement pas un ו, ce doit être seulement un trait de séparation (>)[1], comme il s'en trouve dans ces textes (par exemple n° 13, l. 7-8). Le dernier signe du troisième mot est probablement un ה ; la suite (דקימין ומטהרין וכו׳) suppose un pluriel, donc ce mot doit être וציציה (= וציציא). — שאי est le participe *qal* du mandéen שאא « briller », par exemple Joh., p. 256, l. 7 : מאלכא שאיא, parallèle à נאורא רבא, l. 6 ; *S. R.*, I, p. 3, l. 5 (Qol., 5, l. 17 ; Morgan, *Textes mandaïtes*, p. 197, l. 9 ; 198, l. 14 ; 201, l. 11) : שופרא שאיא ועקארא « beauté, éclat et honneur » (v. Lidzbarski, *Joh.*, II, p. 12, note) ; en syriaque, שיא « grand honneur » (Audo), à côté de איקרא (Bar B., n° 1968). Les mots שאי ומישתבח viennent à l'appui de l'opinion émise par Lidzbarski (*l. c.*) que ועשתאיבה, ועשתאבאבה, dans Qol., 26, l. 14, se rattachent à שאיא et que de même la formule finale fréquente מישתאיין הייא (Joh., p. 6, l. 6, etc.), au lieu de laquelle on trouve aussi משאבין הייא (*ib.*, 32, l. 4 ; *S. R.*, I, p. 234, l. 11 ; 282, l. 17, etc.), ne vient pas de עשתאייא « raconter », mais justement de notre שאא « briller » et signifie « que la vie soit *louée* ». — סמיוית est la forme araméenne

1. [Peut-être cependant faut-il lire : מלאי וציציה, avec י].

du mandéen סיניאויס que présente la locution סיניאויס ארקא (ארקא סיניאויס) « la *terre* (inférieure) Sinyawis », dans *S. R.*, I, p. 74, l. 19 ; 97, l. 11-12 ; Joh., p. 251, l. 13 ; סיניאויס ארקא תיתאיתא דהשוכא « Siniawis, la terre inférieure des ténèbres » dans *S. R.*, I, p. 134, l. 6. On trouve *Sinyawis* sans l'apposition ארקא dans *S. R.*, I, p. 87, l. 15 ; *Joh.*, p. 6, l. 11-12 (Lidzbarski, II, p. 12). La terminaison mandéenne en ־אויס (Siouffi transcrit *ovis*) qui se rencontre ici et dans quelques autres noms mandéens semblables tels que פיריאויס (Pognon, n° 31, a פריויס), קטריאויס et סינדריאויס doit être adverbiale. On a justement pour פיריאויס aussi la forme ביריאויש avec ש chez Qol., p. 27, l. 20 ; 59, l. 20 (Pognon, *Inscriptions*, p. 97)[1], et celle-ci rappelle la forme adverbiale assyro-babylonienne *amiš* (*awiš*) et *iš*, par exemple *aḫamiš*, *aḫiš* « fraternellement, en commun ». סיניאויס doit se rattacher à סינא « haine » (en mandéen on rencontre souvent סינא קינא) « (le monde de) la haine ». פיריאויס, de son côté, vient presque certainement de פירא (v. ci-dessous sur Lidzbarski, p. 241, l. 13) et de même קטריאויס (Lidzbarski, V, *Ephemeris*, I, p. 104) de קטר et doit être identique avec קטריאל (voir déjà Lidzbarski, *ibid.*, n. 2). L'adverbe primitif est devenu ensuite un nom. Le caractère adverbial du mandéen Sinyawis est confirmé par le fait qu'en opposition et à côté de ce mot on mentionne ארקא יאונאיית, *S. R.*, I, p. 87, l. 12-13 ; 127, l. 5 (opposé à ארקא תיתיאתא, l. 3) ; Joh., p. 232, l. 9 (voir sur Lidzbarski), qui désigne notre terre « pigeonnière »[2]. Ici il y a un véritable suffixe adverbial araméen. Le judéo-araméen a ensuite *aramaïsé* en ־ויית le suffixe adverbial mandéen ־אויס (v. aussi plus bas n° 34, l. 7). Puis סיניאויס est devenu en araméen סמיויית par transformation du נ en מ, sans doute sous l'influence du mot סמי « être aveugle » (« aveuglément » désignant « la terre des ténèbres »). Il a peut-être aussi déjà changé un peu de sens et signifie simplement « la terre ».

Un texte syriaque chez Gollancz, p. 79, l. 20, porte : דמלין שמיא וארעא מן תשבחתה.

L. 13, lire : דאוספלידא, avec ו, comme dans *Hal. Ged.*, éd. Berlin, p. 403, et Targ. Ps. LVII, 1 et 3, éd. Ven. et éd. Lagarde, cf. Löw chez Krauss, *Lehnwörter*, p. 90*a*, et Levy, *Ch. W. B.*, *s. v.*

N° 13, l. 4, lire : ירחמון ויחבבון [ו]יחבקון ית וכו'. Dans la l. 3 on

1. Comparer aussi le ש final chez Pognon, p. 16.

2. Nöldeke, p. 201, explique יאונאיית « adroit, artistique », proprement « grec », mais voir ci-dessous sur Lidzbarski.

nomme רחמיאל, חביאל (dont on ne peut voir, d'ailleurs, dans le fac-similé que יאל) et חניניאל ; mais ce n'est pas encore une raison pour ajouter ויחנון (en tout cas il fallait mettre ce mot entre crochets). Ce serait un verbe, en surnombre. ויחבקון doit se rapporter à חניניאל, ce qui s'adapte bien au sens de חנן en araméen, surtout en mandéen, ainsi par exemple *S. R.*, I, p. 135, l. 19 : מהאנינלה ונאשיקלה ; 162, l. 13 : ונישקון והאננון, etc.

L. 7, lire : מיזיריחין (!), מיזיה מיזי « *ils parent sa chevelure superbement* » (מיזי est une faute de scribe comme l. 9). Le dernier mot est le participe *pael* pour זח, pael, en syr., cf. *Ber.*, 61 *a* et par. : שקילעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם. Mais מיזיריהין est également possible. M. est faux.

L. 8, lire : דמימריה כל אסר, sans ו. Le trait précédent est le signe de séparation dans ce numéro. — *Ibid.*, lire : הדין רזא דרוסת קים ושריר avec ו. C'est le persan *durûst* « vrai, juste » et est un adjectif comme קים ושריר. Le *Midrasch hagadol*, éd. Schechter, p. 515, a אמרין דְרוֹסְתָ « ils dirent : bien ! » pour אמרין אגומין « ἄγωμεν, bon ! » dans *G. r.*, c. LXXVIII, 7. De là au mandéen un substantif דריסותא « véracité », par exemple *S. R.*, I, p. 213, l. 21 : וכינותא ודריסותא; 214, l. 8 : ריש דריסותאך לאתימאר מינדאם דלאיאדאתבה.

L. 8, fin, lire : [קלקל]א שמעית, voir plus bas.

L. 9, lire : קל קלא ברזי קלא קלא דב... כ...רוניתא וכו'. Dans les textes judéo-araméens il y a une locution semblable chez Layard, n° 2 (p. 516) : קל ארעא דקדחא וכו' קל איתא [שמ]עית דלוטתא וכו', et n° 3 (p. 518), mais elle est surtout fréquente en mandéen : Pognon n° 15 (16, 17, 18, 19, 20, 21) : קאל קאלא שומאי, קאל האלשיא דמתבריא וקאל גובריא (Var. [1] גיבריא) דנאציא [2] בקראבא וקאל ענשיא זידניאתא דלאיטאן ומכאדשאן ומכיבאן בהאזין פגרא דפל'; Lidzbarski, I *a*, 4 et s.; II (p. 96) et sans קאל קאלא שומאי. Pognon, n° 13-14 : קאל (*sic* [3]) קאל שומיא דעזדרבאת קאל ארקא דנאדאת גוהא ונודא וקראבא דהוא בעניא מלאכיא דרקעהיא הוא שוגשא בעניא עסתראתא ולילאתא קאלאיהין דענשיא אזיזתא זידניאתא וכו'.

1. On doit lire ainsi avec Lidzbarski et la variante chez Pognon, et cette lecture est nettement confirmée par le verset Ex., XXXII, 18 : אין — קול מלחמה במחנה קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה וגו'.

2. = דנצחי « qui vainquent ».

3. Ainsi le fac-similé. Le mot se rattache au mandéen עזדרמבי (aussi עזדרנביאת, Morgan, p. 256 *b*, l. 9 d'en bas) « être ébranlé », talm. אזדרבויי, *Yoma*, 78 *a* (ms. Oxford, Londres, Alfassi et Arouch) « trembler, se remuer ». Dans le n° 14, דעזדרבראת est une faute de copiste pour דעזדרבאת.

Une tournure analogue se trouve chez Layard, n° 2, et une introduction semblable déjà dans *S. R.*, II, p. 117, l. 7 : קאלא קאל קאלא קאלא קאלא קאלא (קאל קאלא קאלא : A. C.) דתרין קאליא שימית קאלא דתרין קאליא דיאתביא הדאדיא ובאנין קאל רוהא וקאל נישימתא וכו׳ ; *The Sword of Moses*, éd. Gaster, III, l. 27 : קלא שמעית ברקיעא קאל מאריה רקיעא וכו׳. Une formule magique avec קול se rencontre dans *Pes.*, 112 *a* : מאי תקנתיה נימא שבע קולות שאמר דוד על המים והדר נישתי (שנאמר) קול ה׳ על המים וגו׳ (Ps., XXIX). De la force que la voix possède de chasser des sortilèges il est question dans *S. R.*, I, p. 117, l. 1-2. Sur les douze voix des douze planètes et leurs mauvaises et bonnes créations, voir *ibid.*, p. 123, l. 7 et suiv.-124, l. 12. On peut y comparer les voix (קלא) chez Bar-Koni, Pognon, p. 153. Dans notre texte il y a souvent קריתא, אקריתא et de même בתקלא דקריה, n° 16, l. 10.

L. 9-10 : חסי נחב (!) נחבי וניתי אפרה וכו׳. Le premier נחב est une faute de scribe qui a été corrigée par lui-même ; voir un cas semblable n° 39, l. 2. נחבי, de חבא, qui, en Sawâd, signifie « atténuer la voix » : חבא קלי (AUDO, p. 300) se rapporte à קלא ; donc חסי (הסי) = הס (v. M. *ad loc.*).

L 10, lire : לגוב. וניתי אפרה וכו׳ לגוב, ביתיה ולגו גופה דב׳ est une erreur pour לגו ביתיה ; c'est pourquoi peut-être le scribe a placé le signe de séparation (>) après לגוב. ביתיה doit être ici pour דביתיה, en bab. « femme », cf. *Sabbat*, 118 *b* : לאשתי ביתי.

L. 11, lire : כי אדליתי דימחבלא ולא ילדא « comme une femme en couches, qui a des douleurs », etc. אדליתי de אדל (ידל) comme en mandéen, au lieu et à côté de ילד, Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 74. Sur la terminaison féminine תי, voir Nöldeke, *Mand. Gram.*, p. 154. Pour le ד, on doit comparer le premier ד de דבהמנדוך, l. 2, et dans דב־, l. 9. Ce n'est nullement un ב.

L. 12, lire : אפרפרפי חאמץ אצי קוחי. Le premier mot est une *kounya* de Raphaël. Dans le Testament de Salomon, on lit : τῷ καλουμένῳ Ἀφαρωφ, ὃ ἑρμενεύεται Ῥαφὴλ (*Orient*, 1844, c. 747 ; Gaster, *The Sword of Moses*, p. 24).

N° 14, l. 1 : בר מדוך, d'après le fac-similé. — *Ibid.*, lire : אשבעית עלך מרכ[בתא...].

L. 2, lire : בשום אגרבוס. — *Ibid.*, on doit sans doute lire : יחיק יחיק דרחיק ית מרכבתיה עז ימא דסוף ; cf. n° 7, l. 12 : זע ימא, et n° 34, l. 10 : מתעזין (voir ci-dessous).

L. 4, lire : חמן avec ח.

L. 5, lire : וגדריאל פני פניאיל נהריאיל.

L. 6, fin. Le fac-similé porte בכסא הין !

L. 7, lire : ותרמון יתכין לגו נורא, non pas יתבין, « sitting within the... »

N° 15, l. 1, lire : דרחמי [אסיא]. L'*alef* seul est resté. Il n'y a pas de traces d'un ל. Nous restituons d'après les n°s 7, l. 2, et 19, l. 2.

L. 5, lire : מנה כיהיכרין « il compta ainsi ». כיהיכדין, dont la lecture est sûre, veut dire « comme ainsi », « comme », « ainsi ». — *Ibid.*, lire : ויאינש לאס וכו' אינש מנה כין תו[ב א]ומניתי (!) עליכון רוחין וכו' « il compta *ainsi* » (כין est sûr, il y a là un *noun* final !) ; *ensuite je vous ai adjuré*, etc. אומניתי est une faute de scribe pour אומיתי. La tournure תוב אומיתי (אשבעית) est fréquente dans nos textes, par exemple n° 8, l. 16 (v. plus haut); 7, l. 16, il y a ועוד מומינא ; Stübe, 23, 30, 38, a תוב אשבעית ; de même Hyvernat (*Z. K.*, II, p. 116).

L. 6, lire : ולילתה.

L. 7, lire : ופָכרית ... ואסרית יתכון באיסור נחשא וכו' ; cf. Pognon, n° 31 (p. 90) : עסיריתון ומסריתון פכיריתון ומפכריתון. Les traces du פ sont incertaines, mais le כ me paraît assez clair. — *Ibid.*, lire : בצורת עיזקתאָ דנורא דאלָ [שדי] ... בא ...א ישראלָ ; cf. n°s 17, l. 12 et 8, l. 11 : בעיזקתיה דאל שדי.

L. 8, lire : ופטרית יתכון מינהון.

L. 9, lire : רוּפיאָלָ ודוריאל וגבריאל ..... ורהטיאל ורומיאל וסוריאל וסדריאל

N° 16, l. 5, lire : ובישמיה רבא דקדי (!) אלהא קדישא דחד שמיה (6) דכביש וכו'. De même, l. 7-8, il faut certainement lire : אלהא דחד שמיה. דקדי est une faute pour קדישא, que le scribe a emprunté par anticipation au mot קדישא qui suit ; il voulait écrire דאלהא קדישא ; cf n° 7, l. 5 : (דקדיש ?) ובזיוא רבא דקדוש [1]. Sur דחד שמיה, cf. ה' אחד ושמו אחד.

L. 6-7, lire : חבלתא תחות שויתא. Le mot souligné est sûr. Il ne peut y avoir eu ici שמתא, comme lit M., car les passages parallèles avant et après ont *mauvais* au lieu de *bon* : מחתא תחות אסותא סיתרא תחות בינינא רוגזא תחות ניחא שויתא signifie « équilibre, repos ». [חבלתא תחות שויתא, alliance de mots comme il s'en rencontre aussi en mandéen, *Qolasta*, p. 29, l. 10, maintenant Lidzbarski, *Mand. Liturg.*, p. 79, 6 : עהאמבאל

1. *The Sword of Moses*, éd. Gaster, I, l. 1 : בשמיא דאלהא רבא וקדישא.

ולאיתשתאוון, *ils se corrompirent et ne se rétablirent pas* (ne furent pas mis en ordre) : dans le même sens, aussi *Mand. Lit.*, p. 262, 6-7 : כמא אנאת משאויאנא ומשאדכאנא אנאת משאויא ומשאדיך עוהריא « combien tu es apte à apaiser et à adoucir, etc. »[1].] Pour חבלתא, il y a bien חנלתא dans le fac-similé, mais c'est probablement une faute du copiste ou du dessinateur, cf. le נ de דדנה, n° 12, l. 1.

L. 8 : אסירין כבישין דיוי נקיטן כדנא רוחי בישתא ; cf. en syriaque, כדָנא « lien ». — *Ibid.*, lire : זידניתא וטומאתא. — *Ibid.* : ורברבי דחשוכא. Ceux-ci sont mentionnés aussi dans *S. R.*, I, p. 139, l. 4-5 (רורביא דֶהשוכא), etc.

L. 11 : כבישן ומשכבן. Une métathèse semblable existe dans בטילן ומבלטן, n° 17, l. 13 (voir là). משכבן équivaut à מכבשן ; également dans le n° 34, l. 5, il y a דאשכבה אלהא לארעה pour דאכבשה, comme איתכביש שמיא וארעא, n° 32, l. 6 (voir plus haut) ; de même sans doute Bar-Koni, Pognon, p. 129 : ואקים עליהון משכבא.

N° 17, l. 3, lire : אנתי לליתה לילת דברה.

L. 4, lire : וחטופתא.

L. 5 : סתיר סעריכין מיעל גביכין. Cela ne donne aucun sens. Dans le n° 8, l. 3, il y a, au lieu de cela, ורמי אחור גביכין « et s'abat derrière votre nuque » (c'est-à-dire : les *cheveux* tombent sur la nuque, אחור équivalant à אחורי ; contre M., *ad loc.*) On doit donc lire ici : מי[ר] על גביכין.

L. 6-7, lire : שמעו ופקו ולא תחוחון לה לכמיש וכו', et de même, l. 11, lire : ולא תחוחון לה לכומיש. Aussi bien תחוחון, l. 6 et 11, que לה, l. 7 (M. aussi l'a l. 11) sont certains. תחוחון est l'imparfait de syr. חוַח « s'associer à quelqu'un ». — *Ibid.*, l. 7, lire : פק אתין כו מן ביתה « sortez, venez donc de sa maison ». כו est très clair, c'est le talmudique כו, κού (v. *Jahrbuch d. j. l. Ges.*, IX, p. 303). — *Ibid.*, lire : ומארתשרית.

L. 8, lire : גזרת עליכון.

L. 9, lire : יהיב לכין גיטיכין וכו' גיטכי וכו' דאתשלחתו « on vous donne vos actes de divorce, etc., dont vous avez reçu l'envoi (qui vous ont été envoyés) ».

L. 10, lire : דהכדין אמר לנא וכו' אתא לנא, v. ci-dessus n° 8, l. 9.

L. 11, lire : ואככין פלחדד לילתה סמעו ופקו ולא תחוחון לה וכו'. Au lieu de סמעו, le fac-similé a, il est vrai, סמטו, mais c'est sans doute une bévue du dessinateur qui a pris un 'aïn pour un têt.

1. Lidzbarski a mal traduit ces deux passages.

סמיעו ופקו = שמיעו ופקו à la l. 6. Cf. l'arabe *samia'*. Pour תחוחון, voir plus haut. — *Ibid.* : לא בביתה ולא בדירתה. La seconde lettre du dernier mot n'est pas un ד, mais un ב ; mais dans l. 7, il y a מן ביתה ומן דירתה.

L. 12, lire : אסותא ונטרתא וכו' לאבא ולזדיד. Il faut lire : ונטרתא comme dans nos 35, l. 1 ; 38, l. 13, etc. ול est une faute d'impression.

L. 13, lire : בטילן ומבלטן כל מבכלתא דפתחין להון בשמתא להון. Le mot ומבלטן équivaut à ומבטלן; voir plus haut, n° 16, l. 11. דפתחין להון (assez certain) veut dire « qui les détachent (à savoir les démons) ».

N° 18, l. 1, lire : בר אימי. אימי ou אמי est un nom fréquent dans le Babli et le Yerouchalmi. Stübe, 3 et 46, a aussi אימי בת רבקא [1]. Il faut naturellement compléter, l. 11, א[ימי].

L. 2, lire : דיתקימון ליה [בנין], car ליה est encore assez lisible.

L. 4, lire : רבה avec ה.

L. 6, lire : ודאבדא וידמחיא וכו' ואכלא דרדקי ו[דרדקיתא בשום] מר מיצי ומר מיציתא ; cf. n° 29, l. 11 : שמו (*sic*) מיציאה אלהא רבא, et מצמצא (Raziel).

L. 8, lire : כמא דכתב[ין.

L. 9, lire : וקדחו ; voir plus haut (p. 41).

L. 12, lire : ומן שיש ימי.

N° 19, l. 2-3, lire : כולה קומתיה ובית מישכביה. Il faut lire : מישכביה comme dans nos 7, l. 7 ; 8, l. 5 ; il est exact dans le glossaire, p. 304.

L. 5, lire : איבול מרָיא רבא, comme l. 6, 9, 13.

L. 6, lire : ובשום טולאכירי מריא. Le ר est comme dans מריא, l. 5. Sur כירי, dans ce mot, cf. Wohlstein, n° 2422 (*Z. f. A.*, VIII, p. 328) ורוח כירי.

L. 7, lire : ובשום היביל בר פלג ובשום אזגדוס ובשום מריא מלילא ומאָמלא דארמסא. Le mot היביל est comme היביל זיוא en mandéen ; on peut lire אזגדוס (cf. אזגדא « messager ») ou אזגרוס. Sur מאמלא, cf. n° 2, l. 2 (n° 27, l. 5).

L. 8, lire : ובשום נקדרוס מרי כיבי ומחואתא ובשום סרפיאל מרי רוזא ורימזא. Le ב de כיבי semble intermédiaire entre un נ et un ב : mais ce doit être un ב ; מחואתא est le pluriel de מחותא « coup ». רוזא est pour רָזא, ראזא (cf. plus bas, n° 34, l. 7, et J. N.

1. Ce n'est pas, comme le croit Stübe (p. 40), un démon, mais une ennemie du client.

Epstein, *Festschrift Schwarz*, p. 321). רזא ורימזא est une locution fréquente, par exemple *S. R.*, I, p. 243, l. 22 : וראזא ורימזא ; p. 250, l. 20 : בישותא ראזא ורימזא מאריא אקתא כאבשיא.

L. 9-10, lire : ובשום ארדי סבא סבתא וכו׳ ובשום אנד מריא רבא דמיתרחיש ואניזקי דמין לעיל וכו׳. ארדי est mentionné aussi n° 35, l. 5 ; cf. ארדיבל, n° 6, l. 8, en assyrien *Ardi-Bel* « serviteur de Bel ». Comme noms des cieux différents dans la doctrine de Bati, Bar-Koni (Pognon, *Inscriptions*, p. 153) mentionne ארדי et ארדבלי. La « vieille femme » (סבתא) est aussi mentionnée dans un texte magique des Mandéens cité par Bar-Koni (*ibid.*, p. 155). דברשהין לם יתבא אמביו סבתא. — מיתרחיש « ce qui arrive » comme dans le Babli. — דמין = דמָן, comme מין כנואתיה, l. 9. La phrase signifie « des dommages qui viennent d'en haut (du ciel), etc. (« fer ou cuivre », c'est-à-dire par le fer ou par le cuivre ?)

L. 11-13, lire : וסופרייא נחשִ וטִלימון ובשום פלניני ומנדונס ומנירנש נגגיל וכו׳ ובשום אברוס ובשום וכו׳ (12) רוס ברוס תרוסִ דעל תרוס ובשום שבואל אריאל שדר שקיל שליטא וכו׳ (13) מלאכה רבא דשקי. Les סופרייא « secrétaires » sont des esprits, comme les תרין סאפריא dans Joh., p. 206, l. 4. שדר doit équivaloir à שדריאל, qui se trouve dans un texte magique chez Schwab, *P.S.B.A.*, XIII, p. 591. שקיל vient-il de שבקאייל chez Pognon, n°s 13 et 14, ou doit-on lire שדרשקיל en un mot? שקי est comme שיקין, n° 15, l. 5, en arabe *schikk*, v. M., *ad loc.*

L. 14, lire : וחתמיה קיימו עליהון וכו׳ ומן תחות ידוהי לא שור. La locution קיימו עליהון « ils confirmèrent » est à comparer à קימו וקבלו — עליהם, Esth., IX, 27, et à קיים « confirmer » appliqué à la signature d'un document dans le Talmud, *Ketoubot*, 19*a*, et *pessim.*; cf. n° 29, l. 10 : וגזרנא ומקימנא עליכון ; Mand., *Florilegium* de Vogüé, p. 368, l. 241-242 : דהאזין גיטרא מנדעא בזיוה וכו׳ אשאר עלה « le confirma ». — שור « sauta ».

L. 15, au lieu de באיסרין בארעה et suiv., lire : ניסרון בארעה וניחתמון בשמיא תוב אסירין באריא וחתמין (!) בתנינא, cf. le texte syriaque chez Gollancz, *Actes du onzième Congrès international des Orientalistes*, section 4, p. 88 : אריא רכיבנא וברתנינא. ניסרון et ניחתמון sont pour ניתסרון et נתחתמון, d'après l'usage babylonien. Cependant le babylonien donne de אסר : איתסר, comme ici l. 14 : ניתסר, et l. 19 : ניתחתם.

L. 16, fin, lire : דהבאי pour דהבי.

L. 17, lire : תוב אסיר בשינאס ומיא וחתים בנורא ; dans le commentaire il y a correctement שינאס. Ce mot doit se rattacher

au persan *schinâs* (*schinahtân*) « connaître » et non, comme le pense M., au mandéen סיניאויס, qui est la terre inférieure (voir plus haut, p. 44). מיא est, à cause du mot suivant נורא, très vraisemblable; cf. aussi n° 34, l. 11 : באסור נורא ובשישלן מיא. M. lit מנא; mais le *mâna* des Mandéens est écrit מאנא et était sans doute connu en judéo-araméen sous la forme מאמא avec מ. Wohlstein, 2417 (*Z.f.A.*, IX, p. 34), l. 6-8, porte : שלמא לך אבוטור נטרא רבה דמאמי[1] (*sic*) שלמא לך דינימוסיתתא[2] (!) ועדרבנא (*sic*) רבה דמאמי. L'épithète « grand gardien des esprits » convient admirablement au mandéen Abathur, qui avait sa « garde » מאטארתא (*S. R.*, I, p. 210, l. 7; II, p. 37, l. 5 suiv., etc.) et était « juge des morts (l'homme de la balance) ». Le fait que l'*eau* et la *science* sont réunies doit provenir de l'influence mandéenne. — *Ibid.* : on doit lire : תוב אסיר בעיזקת בית חנֻנִי, mais en tout cas pas חנון; cf. chez Gollancz, p. 95 : זעם דבית חנניא באתונא דנורא.

L. 18-19, lire : בשום פסרגיקוס וכו' דריסקפוס ובשום ברקפתוס ...סד בתרה לילבי מיתדבר ובשום א..כא עלימ[א] דעלסאל חיבא ידכור ..... לֵך מלואשיה דהדין וכו' « au nom, etc., *que suit mon cœur* et au nom A. du garçon de ʿAl, le mauvais (?), qu'il se souvienne, etc. ». עלימא « serviteur ». — Sur עלסאל, cf. עסאל, n° 7, l. 8. — חַיְבָא? « mauvais? ». — Les mots יתון עילך (qui sont des formes inexactes — il faudrait יתהון, עלך) ne sont pas là et me paraissent graphiquement difficiles à admettre. De plus, עילך « sur toi » s'accorderait mal avec מלואשיה דהדין וכו'. Très vraisemblablement le dernier mot est un verbe et la dernière lettre n'est même pas un ך certain; il pourrait être aussi bien un ד, un ר, un ו et surtout un ה (לה). מלואשיא est employé ici comme מזלא dans le Babli : « bonne étoile ».

L. 19, lire : ניתחתם מין בינתא דראשיה ועדמא טורפי ריגליה בורבי סיפי ואוֹרָ[בי] בְּבִי לכא לא נית[ו]ן וכו' בינתא signifie « cheveu ». Comme M. (p. 200) l'a déjà remarqué, on attendrait, d'après le

1. Wohlstein a lu les deux fois les mots דבחד מאמר, qui n'ont pas de sens et qui sont sûrement une fausse lecture pour רבה דמאמי, car ה et ח, ד et ר, ו et י sont ici semblables. — L. 2-3, on doit lire שלמה אלך מאמי רבתי, et de même רבתי, l. 6.

2. Ellis, I (cf. Chwolsohn, p. 105-106) a aussi — il est vrai entre de *mauvais* esprits — : ולדנירס (נְטוֹרָא =) ולאבטור טורא; ce dernier mot doit être complété en ולדנירָמָס (cf. v. Chw., p. 106, note). Dans יתתא il doit y avoir une épithète du même. Ou bien faut-il lire וְתתא? On trouve תתי chez Bar-Koni, Pognon, *Inscriptions*, p. 155.

texte parallèle chez Pognon, *Une incantation en mandaïte*[1], p. 208 (de même Morgan, p. 266 *b*, l. 11-13, et p. 267, l. 16-17) : ומן זימתא דרישאיהון ואלמא טופריא דליגרא[יו]ן ומן טופריא דל[יגראיון וא]למא זימתא דרישאיהון, — un équivalent de « cheveu ». Mais ce n'est pas le mot spécialement mandéen זימתא, mais, comme le fas-similé le donne assez clairement, בינתא, et toute la phrase se trouve presque mot pour mot dans le Babli, *Ab. z.*, 38 *b* : וקיירי מבינתא דרישייהו עד טופרא דכרעייהו. — בורבי est pour באורבי ; אורבי, comme en talmudique, signifie « rangées » ? סיפי « seuils », בבי « portes », לכא « ici ».

N° 20, l. 1. בשום n'est pas là ; il y a simplement quatre א.

L. 4, lire : ומיתזי בימאמי (= ומתחזי, ומתחזי). Dans la figure il y a sur la main droite אסורא, sur la gauche דשרא (*sic*)[2] ; sur la hanche droite (du côté droit du ventre) : טרדי בת אוני. D'après cela Tardi b. Oni paraît avoir été une personne (diable ?) contre laquelle notre coupe est dirigée. On peut y comparer celle de Stübe (v. plus haut n° 18, l. 1).

N° 21, l. : בת ה אחת ; le ה est superflu, comme dans le n° 22, l. 1 : (*sic*) ביתה ה. — *Ibid.*, מן כל פגעין, etc. מן est ici très peu vraisemblable ; la dernière lettre est remarquablement petite. On a dû plutôt vouloir écrire ici comme dans les n°s 22 et 23 : מי ; donc מיכל, graphie pleine pour מכל, ou bien un מי isolé pour מ־ (מן) comme dans le Yerouchalmi et dans les manuscrits (voir J. N. Epstein, *Jahrbuch d. j. l. Ges.*, IX, p. 221 ; XII, p. 110, n. 7 ; 116, n. 3 ; 117, n. 8 ; 118, n. 17 ; 119, n. 1 et 4 ; cf. Theodor, *Bereschit R.*, p. 40, n. 5). Il faut donc sûrement lire י pour ן.

L. 2, lire : זיקין ומזיקין (v. ci-dessus) ומיכל ומלליתא. Les mots זיקין ומזיקין se retrouvent aux n°s 14, l. 5-6 ; 29, l. 9, et chez Schwab M. (*P. S. B. A.*, t. XIII, p. 587) ; de même ici n°s 22-23 (v. plus bas) ; dans le Babli, *B. M.*, 107 *b* ; chez Gaster, *The Sword*, XII, l. 25 : ולבטל ארוחין נזיקין וסימנין, lire : ולבטלא רוחין וזיקין וסיטנין. זיקא, primitivement « vent », a reçu comme רוח (רוחא) le sens d'« esprits ». C'est ainsi que *Abot de Rabbi Natan*, II, éd. Schechter, a, d'une part, ch. XXXVII (p. 48 *a*) והזיקים pour מזיקין des textes parallèles (*Abot*, V, 6 ; *Sifré Deut.*, § 355, et *Pes.*, 54 *a*),

1. Au lieu de « Pognon B. » chez M., *ibid.* (par quoi il désigne les *Inscriptions mandaïtes* de Pognon), lire : Pognon A.

2. Chez M., dans le commentaire, on doit lire דשרא « permission » et non רשוא.

d'autre part, ch. XLVII (p. 65 *b*) נתמעטו המזיקים pour הזיקין *Houllin*, 86 *a* [voir maintenant *M. G. W. J.*, 1919, p. 19].

L. 3-4, lire : בישין (4) פגעין בישין ומיכל רוחין (v. ci-dessus) ומיכל בישין. ומימב[כל]האמן אמן ואמן סלה. בישין, dans la l. 4, est dans le texte et n'a pas besoin d'être suppléé. L'א dans מבכלתא appartient à la fois à ce mot et à אמן. Le י dans ומי־ est ici très certain.

N° 22, l. 1, lire : ומיכל רוחין. Devant le מ il y a encore un ו. Sur מי, qu'on doit toujours lire ici, voir ci-dessus.

L. 2, lire : ומיכל זיקין ומ[זי]קי[ן] דלא וכו' ; le mot ומיכל, pour lequel M. a ומכל, est ici certain.

L. 3, מן כל מין לילית est peu vraisemblable. Ce qui reste est מ ומ י מין לילית, ou מין = מן.

L. 3-5, lire : ומכל (4) [זי]קין דלא וכו' דדו[די בת אחת (5) מן י]ומה דינן וכו'. Les traces, à la l. 4, peuvent bien s'adapter à [זי]קין, mais קין seulement a subsisté. De ומן כל רוחין בישין [ומן] כל נזקין בישין מן il n'y a pas trace sur le fac-similé ; ce texte ne convient pas ici et ne se retrouve pas non plus au n° 23. Dans la lacune, il y aura donc seulement à restituer [די בת אחת מן י].

N° 23, l. 1, lire : ומחתם; ce qui suit ם ne doit pas être une lettre.

L. 2, lire : ומיכל זיק[ו]ן ומזיקין דלא וכו'; de même l. 3-4, lire : ומי כל זיקין ומזיקין דלא וכו'.

N° 24, l. 2-3, lire : מן אונא ב[ישתא?] « d'une oreille mauvaise (?) ».

L. 4, lire : ורוחא בשת.

L. 5, lire : לדרנכש ודאחי ברה בסבע דרי « dans sept générations ? ». סבע pour שבע ?

N° 25, l. 1-4, lire : לגוריו וכו' דיזה מיניהון כ[ל] די[וא ויתס]ון ברחמי דישמיה מיבנין דמיתין להון דיהון להון בנין ויח[ון (2) די] מיתו אישתכחון מן קודם אילי ויסתרתי ואלי ויסתרתי [?ח]שים אתה ש[וכן במ]רום ומרכבתך על כל האפנים שלח להיה (!) להדרבדובר ..... (3). אל ריבנהון דכל [...]תא דירחמו שים בפומי וכל ד[רכיו] דין הה ברוך אתה יהוה על דיברו חשים בשום (4) יופיאל שמך יחיאל קרו לך שסנגיאל יהוה וכל ית[רא ד]שמהתון [אר]מסה וכו'. Il est impossible de suppléer avec M. בדי[רתהין שידי ודי]ור ברחמי וכו' ; les deux dernières ne peuvent être que ון, donc le reste d'une forme verbale, ויתסון, cf. n° 24, l. 2 : דתיתסי ברחמי וכו' ; די peut être complété en [וא]די. בנין est sûr. Pour דיהון ויחון, cf. n°s 12, l. 3 et 16, l. 4 : דיהון להון בנין ויחון ויתקימון. Le fac-similé semble donner

ניסתרתי avec un נ ; mais cette lettre doit être, comme le cas est fréquent, un grand ו; on a donc ויסתרתי qui est, pour ואיסתרתי, un masculin pluriel, influencé par אילי. ח[שים] est bien possible. בשום n'est pas dans ce texte, car les traces de lettres ne favorisent pas cette lecture. חשים signifie « ils courent » ou « se taisent ». En tout cas, c'est un pluriel hébreu, et il y a là un mélange confus d'araméen et d'hébreu. להיה est une faute pour לה, ליה. A la ligne 3, אל est la fin d'un nom d'ange. דירחמו est pour דירחמיו, comme רחמך dans le n° 5, l. 4 (voir ci-dessus) ; toutefois, il est construit dans la suite comme un singulier (שים) ; דיברו représente דִּבְרוֹ, comme Ps. CXLVIII, 8, עשה דברו. חשים signifie « courir » ; וכל יתרא « et tous les autres ».

L. 5, lire : שנגס avec un נ. — *Ibid.*, lire : בְּנֵי אינשה.

L. 6, lire : יתון ויסקון באסותא וכו' ודכל אינשי דביתיה « qu'ils viennent et montent, etc. », de סלק.

L. 7, lire : גוריו.

N° **26**, l. 4, lire : רוחא בישתה ולילתא תקיפתה דלא וכו'. — *Ibid.* : ה.. דורא. Dans le fac-similé, la troisième lettre est clairement ח (ה) : ה . חדורא ; la deuxième est peut-être un ז.

L. 5-6, lire : ולא בכל עידנא ועידנא אילהין זעי (6) מן קומיהון ווישקולי וכו' וספר תירוככי וא[גרת] שבוקכי כמא דיהבין שידין וכו' — קומי est pour קמי, קדמי comme dans le Yerouchalmi.

L. 7 et suiv. : le passage, qui a été tout à fait mal compris, est une citation de Hos., II, 4-6[1] ! On doit lire : ריבו באימכם ריבו כי הִיא לא אישתי ואנכי לא אישה ו[תס]ר זנונהה מיפנהיא ונאפופהיה מיבין שדהה [פן] אפשיטנא ע[רמה והצג]תיהה כיום היולדה ושמתי[ה][2] כמדבר ושתיהה כארץ ציה והמיתהה בצמא ואת בניה לא ארחים כי בני [זנונ]ים המא. La graphie vulgaire de la voyelle finale פנהיא, זנונהה, נאפופהיה, etc., est celle qui est usitée dans les manuscrits de la Michna et du Talmud et dans les écrits des Gueonim, par exemple dans la Michna manuscrite de Kaufmann, פסלוהא, בעלוהא, *Yeb.*, VIII, 5 ; הורוהא, היתירוהא, *ib.*, X, 3 ; והורוהא, *Naz.*, III, 7, etc. (v. Krauss. *M. G. W. J.*, 1907, p. 458) ; *R. G. A.*, éd. Cassel : היתירוהא, n° 26 ; בטלוהא, n° 58, etc. (v. J. N. Epstein, *Jahrbuch*, IX, p. 230). L'inscription a toutefois aussi un ה final au lieu de l'א des manuscrits.

1. Ceci a été remarqué aussi par Moberg, *O. L. Z.*, 1914, c. 429.

2. M. a mis dans le fac-similé ושמתי comme fin de ligne, y a vu une petite lacune et a mis le ה dans une nouvelle ligne ; le premier ה devait manquer.

N° 27, l. 5, lire : לבושא וכו׳ דכיא. Le mot דכיא est ici clair et sûr ; il est également certain dans le n° 2, l. 2 (cf. *ibid.*, le כ dans le premier דכיא) ; לבושא דאכיא aussi, *S. R.*, I, p. 259, l. 10-11 ; cf. לבושה כתלג חור, Dan., VII, 9.

L. 6-7, lire : דאם מידעם חטיתון ביד[ידי?] אנא וכו׳. M. lit : ביה ביתי ; mais ביד est sûr ; les faibles vestiges des signes que M. lit ביתי pourraient aussi bien s'adapter à ידי, ce qui naturellement est exact ; cf. l. 9 : בידידי אנא. De même, l. 8, où M. lit : ביה ביתה תוב אנא וכו׳, tout d'abord תוב est impossible, car la dernière lettre est un א ; ensuite ביתה aussi est invraisemblable, car ce mot s'accorde difficilement avec les traces des lettres ; il ne peut pas non plus y avoir eu ביה, car c'est un nom de *femme* qui suit, à savoir Mardouk, la femme de Yezîdâd (n° 17, l. 15). Les signes certains sont ביחבי...א אנא ; la troisième lettre *peut* être aussi un ת. Ce qui suit ביחבי ressemble à נן, mais peut aussi avoir été quelque chose, comme ק, ון, etc. L'élément בי équivaut, comme בידידי, à ב « dans, à ».

L. 7, lire : כי קשתא וכו׳ ; voir ci-dessus, n° 2, l. 4.

L. 8, lire : באישפא דיוָמָא ; voir ci-dessus, n° 2.

L. 11, lire : בפריִכְרִי ובאיסתראתה וכו׳ ; cf. 38, 8 ; 40, 19. Les restes des caractères s'harmonisent difficilement avec בפתכרי. — *Ibid.*, fin, lire : ו[ע]בָרתִ עליהון. Le fac-similé a ו.ברת qu'on doit sans doute compléter en ו[ע]ברת « et je passai devant eux ». L'inscription se sera terminée ainsi, car le n° 2 finit par מרפדי.

N° 28. Etant données la brièveté du numéro et la variété des corrections que j'y apporte, il me sera permis de le reproduire en entier. On doit lire : בישמיך מרי שמיא וארעא מזמן הדין כסא לישמיה דאנור..ד בר פרכוי דנישתוחן ונישתגר ונישתבב (2) בתר אחת בת נבאזך אמין כיבשי עָלְמהָ לא איתכבישו אילא על .... ושפרנליה דבר אינשא בליביה דוך דתקי? (3) נסבתיה [ח]ד[ה] וחרוניאתא רקדן ענני שימשא מטלן ונורייא כלהָ ..... ונחיתִ רזי רחמתא וָפרסתנין על כ..... (4) היא תיפרוסינין על הדאין אנ[ור]... בר פרכוי עד דנישתוחן ונישתבב בתר אחת [ברת נבאזך בשיג]ר[א] וָיבישיחאה וברזי רחמתה בדיל ד.... (5) ... לא פסקין מין ליביה וקיטראי מָ[ן] דוכרניהִ בשמיה דרחמיאל מלאכה ובשמה דדליבת עזיזתא מִאִרתָ[י]הָ[ון ד]אילהי מִרתיהון דרזי כולהין אמין אמ[.....]..

« En ton nom, maître du ciel et de la terre. Cette coupe est destinée à A. b. P., pour qu'il s'échauffe, s'enflamme et brûle (de passion) pour A. b. N. Amin. La soumission du monde (assu-

jettissement de la nature) ne s'est produite que parce que... et au cœur du fils de l'homme plut cette famille (?), une le prit et les autres dansent, les nuées du soleil ombragent (abritent, forment un baldaquin pour le couple des fiancés) et les lumières (du ciel) (rayons de soleil?) donnèrent leur bénédiction nuptiale, et les mystères de l'amour descendirent et elle les a répandus (les mystères de l'amour) sur [tous les hommes?]. Qu'elle les répande sur cet A. b. P., qu'il s'échauffe et brûle pour A. [b. N. en flamme], en passion et dans les mystères de l'amour. (Ceci) afin que les ..... ne s'écartent pas de son cœur ni mon nœud (lien) de sa mémoire, au nom de Rahmiel l'ange et au nom de Dalibat, la puissante, la maîtresse des dieux, la maîtresse de tous les mystères. Amin, Am[in]... » — דנישתוחן, avec ו, est certain ici et l. 4. En syriaque, par contre, ce verbe a un י (אֶשְׁתַּיְחַן); les deux formes sont régulières. — כיבשי עלמה, etc., cf. n° 32, l. 6 (voir ci-dessus, n° 9, l. 6) et Gen., I, 28, וכבשוה. En mandéen, la soumission du monde (inférieur) joue un grand rôle dans *S. R.*, *passim* (voir ci-dessus n° 9), etc. — ושפרנליה. Le ר ressemble à un כ, mais doit être un ר; le mot équivaut à ושפר נליה et נליה répond à נהליה. A la vérité, עליה serait mieux, mais le נ paraît sûr. — דוך doit être égal à דָּךְ « celle-là » et à דאכא (?) dans un texte publié par Schwab, *Revue d'Assyriologie,* II, p. 137, l. 11. — Dans דתקי, ד est assez certain et קי tout à fait clair; la seconde lettre paraît être, d'après les traces inférieures, ת, ח ou ה, le mot est *peut-être* identique avec דותקא, « famille », cf. Levy, I, 395 *a,* et J. N. Epstein, *Notes on Post-Talmudic-Aramic,* II (*J. Q. R.*), *sub* 39. — ענני שימשא « les nuées du soleil (moutons du ciel?) ». — מטללן est naturellement le participe pluriel de טלל, *paél.* — נורייא, pluriel de נורא (féminin en syriaque) « feu, lumière ». — כללה est le parfait pluriel féminin se rapportant à נורייא. En syriaque et en talmudique, le paél כלל signifie « donner la bénédiction nuptiale », à proprement parler, mettre la couronne (כלילא); ainsi, dans *Guittin,* 7 *a,* on mentionne la couronne du fiancé; dans *Sota,* 48 *a-b,* les couronnes des fiancées et des fiancés. Dans *S. R.*, I, p. 106, l. 15, on prépare des couronnes (כליליא) pour la noce d'Adam. — ונחית est pour ונחיתו, mais ונחות, pluriel babylonien, est aussi très possible. — Dans [...]ל כל, il pourrait y avoir ב au lieu de כ et on lirait [...]ל ב[ני אינשא]. — Devant ויבישיחאה (en un mot avec *scriptio plena*) « et en passion », il devait y avoir [בשיג]ר[א] « en flamme (passionnément) » *S. R.*, I, p. 215, l. 20, ושיהא ושיגרא דמישתביבה בנאת אנאשא; p. 24, l. 9 : ושיהא ורהמתא ושיגרא « pas-

sion, amour et flamme » ; p. 111, l. 22 : ראזא דרהמתא ושיהא דבה מישתאהניבה.

N° 29, l. 3-4. La transcription de M. est ici inintelligible et fausse, mais le fac-similé aussi est ici très incertain. Je crois devoir lire ainsi : דפסק חיותה (4) ומפשר מעזהּ ושנו קציצי אברוהי למתאנוש וכו׳ (5) (?) [אס]יך וחתים (?)... ועיר[קיה?] « dont la vie (le souffle) a cessé, ses cheveux se défont, ses membres se sont désarticulés, et ses artères (?)..., etc. ». — דפסק חיותה « dont la vie (l'haleine) a cessé », comme dans *Houllin*, 19 *a* : כי נפקא חיותא, à quoi correspond *Bech.*, 8 *b* : נפיק רוחיה (hébr. : יצאה נשמתו) ; le siège principal de la vie (l'haleine) est dans le nez d'après *Sota*, 45 *b* ; par *extension* de sens קא פסקת(ליה) לחיותי « tu m'as retranché mes moyens d'existence », *B. B.*, 21 *b* [1]. M. a פקק, mais le fac-similé ne donne de la deuxième lettre que l'élément ר. L'original doit présenter vraisemblablement quelques vestiges du trait inférieur et gauche du ס, que M. a complétés en ק ; on peut donc tout bonnement lire פסק (le même verbe se rencontre au n° 28, l. 5) ; חיותה est aussi admissible que חייתה, qui ne donne pas de sens bien net. — פשר, « dissoudre, se dissoudre », comme en babylo-araméen, mandéen et syriaque. — מעזה (de ה il est resté seulement un angle droit) [2] « ses cheveux » répond au syr. מזיא, מזתא ; mandéen זימתא et מאנזיא. A côté de ces formes on trouve (pour le poil et les boucles) en syriaque מעזָא et מעסתא (poil humain) dans un texte syriaque de Gollancz, p. 91 : ומן משכא ומן מעסתא. — ושנו (le premier vaw ressemble, ainsi que cela arrive souvent, à un כ) comme dans Dan., III, 28 ; V, 6, signifie « être altéré » ; *Sabbat*, 148 *a* : שניא ליה ידיה « sa main se déboîta ». — קציצי proprement « coupures » [3] ; cf. Targoum Schéni, Esther, I, 3 : וכולהון בני קומא חדא וכולהון בני קציצא חדא « d'une seule coupe, forme ». On peut comparer encore גציצא, v. ci-dessus, n° 2. — [?]ער[קיה « artère? », mot hébreu et arabe. — אברוהי. Le ה a l'air d'un ק, mais des ה semblables se rencontrent plusieurs fois dans le n° 25.

L. 5 : וצוָרוָן est peu vraisemblable ; devant מינה, on attend un mot graphiquement possible, דנפקון ou quelque chose de semblable.

1. [Cf. *S. R.*, I, p. 209, l. 24 : זיו הסיר ונהור פסיק דפסאק הייא מן באתראיון].

2. Il en est de même dans le ה de והמתיהוי, n° 26, l. 8.

3. Cf. le talmudique קציצתא « lattes, planches » comme en syriaque.

L. 7-8, lire : כיפסא ומכלתא וכנ[ש]א דבכא וטימי וכו׳ (8) מידעם ביש דשרי בביתי[ה] וכו׳ שידא חרשי בראי ואסטמא חנו[קא] [מ]חותא חרסיס או נגע פגע לילי סדרא וטבא ושידי בני טולי וכו׳ (9)... כיפסא « menstruation » est exact dans le commentaire. — וכנשא : la troisième lettre est effacée dans le fac-similé et on ne voit que deux traits verticaux (un grand et un petit). M. a lu ת, qui est possible, mais invraisemblable. La première lettre est un כ, non un ב. — דבכא est assez sûr ; l'avant-dernière lettre n'est pas un ר, mais certainement un כ. כנשא veut-il dire « amas » ? בכא est-il le syriaque בַּכָּא, אבכא « coq » ? Sur le coq dans la superstition, voir *Sabbat*, 67 *b* et *Ber.*, 7 *a*. — טימי est le talmudique טמא, טמיא, טימיא, טימי מתים (Tanhouma) « os, ossements d'un mort ». On trouve aussi dans l'inscription funéraire de Serrin, *Beiträge zur Assyr.*, VII, 2, p. 160, l. 5 : ...וחלין טְמָא ד... (cf. aussi *Z. f. A.*, XXI, p. 152). On doit sans doute en rapprocher עדמאייא « magicien », chez Pognon, n° 27 extérieur ; עודמיא « esprits » en parallélisme avec זיקיא, *S. R.*, I, p. 208, l. 12-13 ; II, p. 7, l. 5 ; p. 8, l. 7 ; l'assyrien *eṭimmu* « esprit des morts », en hébreu אִטִּים ; voir *O. L. Z.*, 1914, 107-suiv. ; cf. Wohlstein, n° 2422 (*Z. f. A.*, VIII, p. 328) : ורוח בית קיברי ורוח מיתי, et le n° 2417 (IX, p. 34) est seulement une adjuration des morts. — אסטמא est le grec ἄσθμα « asthme ». — חָנוֹקָא veut dire « étrangleuse, étouffeuse » — סדרא « régulière », cf. l. 6-7 : וליליתא בישתא וכשירא. — חותא. peut aussi bien être complétée en [מ]חותא « coup », cf. n° 19, l, 8 (voir ci-dessus). — Sur בני טולי, littéralement « enfants des ombres », v. טולא dans *Pes.*, 111 *b*, où cinq ombres qui sont possédées par des démons sont énumérées (חמשא טולי הוי) ; cf. aussi Grünbaum, *Z. K.*, II, p. 225.

L. 10, lire : רגזרנא ומקימנא עליכון.

L. 11-12, lire : מיציאה שמו וכו׳ ועלמיה מתקן לרבותיה ולתושבחיה ...(אמן ?) וכו׳ גיברא וְדַחִילָא הֲוָא ומשבח. — Sur מיציאה, v. ci-dessus.

(*A suivre.*)

J. N. Epstein.

CONTRIBUTIONS

A

LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM

(FIN [1])

La thèse que Graetz a défendue dans la longue Note 22 du troisième volume de son Histoire est la suivante : Ce que Josèphe dit (*B. J.*, V, IV, 2; § 148) d'un peuplement répété au nord ou au nord-ouest de Jérusalem concorde avec ce qu'Abba Saül rapporte d'une consécration complète ou imparfaite d'une partie inférieure et d'une partie supérieure du Mont des Oliviers. L'établissement plus ancien visé par Josèphe était situé sur la colline de Bézétha, le plus récent au sommet même de la colline. Le second eut lieu sous Agrippa I, qui commença à entourer cette partie de la ville d'une forte muraille sans pouvoir la terminer, en étant empêché par les Romains (*Antiquités,* XIX, VII, 2 ; § 326). Dans le premier texte, Josèphe remarque que « Bézétha » signifiait dans la langue du pays Καινόπολις, « ville neuve », étymologie[2] qu'on considère générale-

1. Voir t. LXXII, p. 48 et suiv. J'ajoute ici quelques notes complémentaires : p. 49, n. 3, ajouter : de même *Tos. Sota*, XIII, 2, p. 318. — La question des *Ourim* et *Toummim* à l'époque du Second Temple est excellemment traitée dans le *Meor Enaïm* d'Azaria de Rossi, ch. LI (*ed. princ.*, Mantoue, p. 163 *b*-164 *a*). — *Ibid.*, p. 55, n. 4. Pour le sens exact du mot פנה, cf. *Pirkè de R. Eliézer*, ch. XXIV (p. 12 *c* de l'éd. Prague) : והלא כל אבן בחור וטוב אין נותנים אלא על פנות הבית, *Ibid.*, p. 59, n. 6. La localité de בצעין n'a pas échappé à M. Schlatter qui rend le mot par « parties, portions » (*Die Tage Trajans u. Hadrians*, Gütersloh, 1897, p. 70). M. Dalman, dans un ouvrage récent (*Orte und Wege Jesu*, Gütersloh, 1919, p. 282), renonçant à l'étymologie בית זיתא donné par lui antérieurement, dérive le mot de בזעה בזעתה, comme je fais moi-même dans cette étude.

2. Josèphe pense à בית חדתא. Mais Βεζεθά ne concorde pas quant aux sons. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, I, 350, n'en défend pas moins cette étymologie. Dalman, *Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch*, 1re éd., Leipzig, 1894, p. 115, transcrit la « Ville-neuve » de Josèphe par בית חדשת ou בי ח'.

ment comme malheureuse. D'autre part, Graetz interprète les mots de Josèphe ἐπὶ τὴν κατωτέρω Καινόπολιν... ἐπὶ τὸ Ἐλαίων ὄρος (*B. J.*, V, XII, 2; § 504) comme voulant dire que la Ville-Neuve inférieure était située « dans une plaine avec le Mont des Oliviers »[1]. Mais le texte ne dit rien de tel, il dit seulement que Titus fit passer la muraille d'investissement devant la Ville-Neuve inférieure, puis par la vallée du Cédron devant le Mont des Oliviers. Nous savons aujourd'hui très exactement que le Mont des Oliviers est un peu plus élevé que la Montagne du Temple[2] et Josèphe se trompe en croyant que la colline de Bézétha est la plus haute de toutes [les collines[3]], sous-entendez : autour de Jérusalem[4]; il est évident qu'il y comprend le Mont des Oliviers. En outre, Graetz veut déduire du dernier passage de Josèphe (§ 504) que la Ville-Neuve inférieure conduisait au Mont des Oliviers à travers la vallée du Cédron; mais Josèphe n'en dit rien. Il est d'ailleurs inconcevable que la muraille élevée par Titus courût au-dessus de la croupe de la montagne, c'est-à-dire sur une hauteur; on aura plutôt choisi une dépression ou une gorge, telle qu'elle paraît indiquée par le terme בצעין. Mais Graetz, pensant pour ce mot au néo-hébreu בצע, « partager, fendre », le rend par « parcelles, portions de terrain », ce qui lui permet de penser au haut de la colline; mais il ne s'est pas demandé ce que pouvait bien vouloir dire l'indication : « il y avait deux parcelles sur le Mont des Oliviers ». Toute montagne a des parcelles, des portions de terrain! Mais le principal point faible de la construction de Graetz est celui-ci : la relation rabbinique ne donne nullement l'impression de voir dans les בצעין les collines elles-mêmes, alors que Josèphe parle du peuplement de toute la colline. Cette raison fait que les בצעין ne peuvent pas être identiques avec Bézétha.

En revanche, Graetz a le grand mérite d'avoir déterminé le site de Bézétha. Il a démontré que la ville nouvellement bâtie et fortifiée à Bézétha se trouvait sur le Mont des Oliviers, en d'autres termes que la colline de Bézétha était considérée comme faisant partie du système du Mont des Oliviers. Et comme Josèphe et les autres considérations qu'il présente ne suffisent pas à sa démonstration, il

1. Graetz a précédemment expliqué que Josèphe fait Bézétha plus élevé qu'Antonia et la Montagne du Temple; de cette manière il serait possible que même sa partie inférieure fût dans une plaine avec le Mont des Oliviers.

2. Baedeker, *Palästina und Syrien*, 6e éd., p. 65; cf. Munk, *Palestine*, p. 53.

3. Graetz, p. 771, supplée « de toutes [les forteresses] », ce qui ne correspond pas à la pensée de Josèphe.

4. Ceci aussi est une addition, mais c'est évidemment ce que Josèphe veut dire.

est heureux de pouvoir s'emparer de la tradition rabbinique sur les deux בצעין du Mont des Oliviers ; il croit que le versant occidental de la montagne s'appelait aussi du nom du Mont des Oliviers [1]. Mais si בצעין n'est pas et ne peut pas être « Bézétha », cette preuve tombe naturellement. Graetz donne même le nom comme preuve : « le nom de Bézétha, dit-il, signifie en tout état de cause « Maison de l'Olivier », בית זיתא, comme Blau [2] a été le premier, si je ne me trompe, à le dire » [3].

Je crois que les בצעין peuvent être identifiés d'une autre manière. Josèphe rapporte (*Antiq.*, IX, x, 4 ; § 225) que le tremblement de terre qui se produisit sous le roi Osias et auquel font allusion Amos et Isaïe détacha du Mont des Oliviers, devant la ville, jusqu'au lieu appelé « Erogué » (Ἐρωγή), la moitié occidentale, qui fut entraînée sur quatre stades jusqu'à la partie de la montagne située à l'est. Ainsi aurait été accomplie la prophétie consignée dans Zacharie, XIV, 4 [4]. Le vieux palestinographe H. Reland, citant, en 1714, ce passage dans son ouvrage *Palästina* (p. 339), remarque en même temps que le fait a été repris par Eusèbe (*Prépar. Evang.*, VI, p. 291), « d'après les traditions externes des Juifs » [5], et il rapporte cette expression à la Mischna, « plus exactement à la baraïta », que l'écrivain ecclésiastique aurait connu par le maître juif avec lequel il fut en rapports. Reland se doutait-il que le passage de Josèphe servirait un jour à l'explication d'une baraïta ? Car c'est ce que je me propose de faire.

Donc, Josèphe connaissait, près de Jérusalem, une localité qu'on appelait Erogué [6]. Ce nom, comme il l'indique, vient de la fissure

1. La preuve suivante a échappé à Graetz. Dans la *Pesikta rabbati*, ch. XIV, p. 56*b*, Friedmann, on demande ce qu'il faut entendre par בירה. R. Yohanan répond qu'une tour se trouvait sur le Mont des Oliviers et portait ce nom, tandis que, d'après Resch Lakisch, toute la ville s'appelait *Birah*. Or, dans *Yoma*, 2*a* et j. *Pesah.*, VII, 7 (35*a*, l. 4), la même tour est placée sur la Montagne du Temple. Il y aurait ainsi un rapport à établir entre le Mont des Oliviers et la Montagne du Temple. Mais la lecture de la *Pesikta rabbati* est sans doute erronée. Il résulte, d'ailleurs, de *Para*, III, 11, qu'un édifice était érigé sur le Mont des Oliviers même.

2. Il s'agit de l'orientaliste Otto Hermann Blau (1828-1873).

3. Comp. Schürer, I, 605, et Dalman, *l. c.*, 115.

4. Voir la note judicieuse de W. Whiston, *The Works of Flavius Josephus* (Halifax, 1852), p. 213.

5. Sur ce terme chez Eusèbe, voir mon article dans la *J. Q. R.*, VI, 82 et suiv.; cf. *Jew. Encycl.*, IV, 82 et V, 274.

6. On n'a pas encore réussi, que je sache, à identifier cet endroit. G. Boettger, *Lexicon zu Josephus Flavius* (Leipzig, 1879), p. 115, ne mentionne que l'opinion de Sepp, d'après qui cette Erogué ne pourrait s'entendre que de la Porte de Djebel-Abou. Mais c'est le sommet le plus élevé du Mont, alors qu'Erogué désigne une

que le Mont des Oliviers avait subie à l'occasion d'un tremblement de terre. Cette origine de la fissure, en soi vraisemblable, est-elle exacte? le nom de la localité a-t-il été rapporté à juste titre au tremblement de terre? nous n'avons pas à l'examiner ici; il me suffit de constater l'existence de la localité ainsi que de la tradition qui s'y rattachait et qui me paraît fort croyable, attendu que le peuple conserve parfaitement en général le souvenir de tels faits[1]. Qu'on rapproche maintenant ce nom d'*Erogué* du בצע = בזעא des rabbins : l'un est la traduction grecque de l'autre. Josèphe a dû former le mot lui-même pour satisfaire ses lecteurs grecs; mais dans la bouche du peuple, le nom ne pouvait être qu'araméen et ce nom doit être le même que la tradition populaire conservée par le Talmud donne à la fissure qui engloutit Coré et sa bande[2] : c'est la forme בזחא avec réduction de la gutturale, phénomène courant dans l'araméen palestinien[3], dont la transcription grecque ne peut être que Βεζεθά[4]. Cette leçon, qui est la mieux attestée, montre qu'on ne pensait d'abord qu'à une déchirure de terrain, ce que confirme le nom Erogué; c'est seulement la variante Βεζαθά qui suggère un pluriel — בְּזָזָתָא ou mieux בִּזָּחָא — conformément à l'indication talmudique qui connaît deux déchirures. L'un n'exclut naturellement pas l'autre : la même déclivité, se prolongeant sur un plan plus élevé, peut être considérée comme divisée en deux parties. Rappelons nous encore une fois l'aggada de l'engloutissement de Coré : elle désigne la place du miracle tantôt comme deux

déchirure, donc une gorge ou une vallée. Tout récemment, la localité d'Erogué a été étudiée par S. Klein dans la revue *Yeschouroun* (Berlin, 1920), VII, 457. Je renvoie le lecteur à cette étude, qui n'infirme point ma thèse.

1. La fissure du Mont des Oliviers au temps messianique est mentionné dans l'*Apocalypse de Zorobabel*, publiée récemment par M. Israel Lévi dans cette *Revue*, LXVIII, 139; cf. *ibid.*, p. 140 et 141.

2. Voir plus haut, *Revue*, LXXII, 60. Je crois que בצעין était le mot usité dans la langue de l'école, tandis que le peuple aura dit בזחא, comme nous l'apprend *Baba Batra*, 74*a* (les « contes fantastiques » de Rabba bar bar Hana sont pour le peuple).

3. Comparer le nom de lieu Μαβορθά dans Josèphe, Mamortha dans Pline, formé de מעברתא, « passage » (Dalman, *l. c.*, 134). Le mot מעברא est donné par les textes rabbiniques sous la forme מברא, sans gutturale (Levy, III, 182).

4. Telle est partout la leçon du Josèphe de Niese, avec la variante Βεζαθά, corrompu en Βεθαζά. L'orthographe Βηζεθα (Dalman, p. 115, et dans l'Index) est inspirée par un rapprochement avec בית, ce qui est inexact. La transcription exacte de l'hébreu בית serait peut-être Βαιθ, comme dans Βαιθαγαυρη pour בית גברא ; mais on trouve aussi Βηθ (voir plus bas pour Βηθανία) et même Βεθ (voir Βεθζαχαρια et d'autres noms de lieux analogues dans l'Index du Josèphe de Niese). Dalman rapproche Βήζεθ de I Maccab., VII, 19, mais c'est une localité toute différente et portant aussi un nom différent, probablement בזק.

déchirures, tantôt comme une seule. Remarquons encore, au point de vue de la terminologie, que, dans le texte araméen de la *M. T.* (ch. III, anniversaire des 15 et 16 sivan), la plaine de Jezréel est appelée בקעתה (בקעתא)[1]; or, dans la grande plaine de ce nom on distinguait celle, plus petite, de Meguiddo (II Chroniques, XXXV, 22; Zacharie, XII, 11). Il peut en avoir été de même, en réduction, pour Bézétha : dans la grande « déchirure » on en distinguait une autre, plus petite. Remarquons encore qu'étymologiquement בקעה signifie également une « fente »; mais dans la Bible le mot se dit généralement des vallées ouvertes.

Nous avons donc maintenant une nouvelle étymologie de Βεζεθά. Il est vrai que l'araméen בזתא, d'où nous faisons dériver ce nom, ne désigne qu'une « déchirure », une « fente », tandis que Josèphe appelle toute la colline Bézétha. Mais il suffit d'admettre — ce qui n'a rien de forcé — que ce nom, qui ne désignait d'abord que la « déchirure », a été appliqué avec le temps à toute la colline, lui donnant ainsi une appellation qui la faisait reconnaître si elle ne la caractérisait pas parfaitement. Primitivement toute la colline faisait partie du Mont des Oliviers et n'avait pas besoin d'un nom particulier; c'est seulement à la suite du tremblement de terre que la « déchirure » se produisit d'avec le Mont des Oliviers et l'on s'explique que le nom de « déchirure » lui soit finalement resté pour la désigner dans son ensemble. De tels cas sont fréquents. Ainsi, pour rester à Jérusalem, « Sion » ne désignait à l'origine que la citadelle des Jébuséens conquise par David; par la suite le nom fut donné à toute la colline orientale et finalement, dans le style poétique, à toute la ville de Jérusalem. J'ajouterai, pour Jérusalem, une hypothèse qui ne veut être qu'une hypothèse. Je crois qu'il y avait près de cette ville une localité appelée בזק, mot qui signifie « fente, déchirure »[2], tout comme notre בזע. Le roi de ce lieu, qui était en même temps celui de Jérusalem, s'appelait אדני בזק[3] et il est possible que tout le terrain de Jérusalem, avec ses bouleversements d'origine volcanique, se soit appelé originairement בזק.

Pour compléter ma démonstration basée sur les équations

1. Voir Graetz, p. 567, et Derenbourg, p. 74.

2. Comparer בזא dans Isaïe, XVIII, 2, 7, et surtout בזק (Ezéchiel, I, 14), « éclair » (parce que l'éclair « fend » le nuage).

3. Comparer Josué, X, 1, 3, où l'hébreu porte אדני צדק, mais où la Septante a correctement « Adoni Bézek ». — Je dois ajouter qu'aujourd'hui on pense à une localité près de Scythopolis (actuellement Ibzik, n.-e. de Sichem), à cause de I Sam., XI, 8 (voir la 16e édition du Dictionnaire de Gesenius).

Bézétha = בזתא = בזעא, hébreu בצע (pluriel בצעין), il ne manque qu'un point : c'est que cette « déchirure » ait été réellement peuplée à un certain moment. Malheureusement Josèphe ne le dit pas ; d'ailleurs son Erogué ne reparaît nulle part ailleurs. Mais les relations rabbiniques comblent la lacune : les deux בצעין ont été habités peu à peu par la nombreuse population qui affluait à Jérusalem pour les fêtes de pèlerinage et qui ne pouvait se loger à l'intérieur de la ville, en sorte que l'emplacement fut regardé comme appartenant presque à Jérusalem et propre à la consommation des saintetés légères et de la seconde dîme. Le « peuple » et les *habérim* se comportaient différemment en cela et il y avait aussi une distinction entre la « coupure » du bas et celle du haut — la première fut naturellement peuplée la première, — mais nous n'avons pas besoin de nous arrêter à ces points. La chose devait être particulièrement grave le 14 nissan, où les consommateurs du sacrifice pascal étaient certainement trop nombreux pour trouver place dans la ville propre et pourtant ils étaient tenus [1] de prendre ce repas dans l'enceinte consacrée de Jérusalem ; il était donc important pour la pratique de déterminer les emplacements qui appartenaient à la ville et ceux qui n'y appartenaient pas.

Il n'est pas absolument nécessaire d'admettre que le point de vue du Talmud ait été rigoureusement suivi à l'époque du Temple, quand c'était le clergé qui formulait les prescriptions rituelles ; nous pouvons croire que le peuple, quand il campait par exemple à Bézétha, y mangeait la pâque [2] ; le fait est que les textes sur les בצעין ne parlent pas de la consommation de ce sacrifice. Jésus, qui se tenait de préférence sur le Mont des Oliviers, a dû faire la « cène » — si celle-ci est identique au repas pascal [3] — sur ce Mont, à Gethsémani ou près du village de Béthanie, quoique les Évangiles synoptiques (Matthieu, XXVI, 18 ; Marc, XIV, 12 ; Luc, XVII, 10) placent la scène dans la ville. Quoi qu'il en soit, l'exemple de Jésus illustre l'idée que nous devons nous faire de la vie de ces pèlerins campés

1. D'après la Michna et la Guemara, *Pesahim*, 85 *b*.

2. J'ai déjà exprimé cette idée dans mon article sur le Mont des Oliviers dans les rites juifs, *Jahrbuch für jüdische Gesch. u. Lit.*, Berlin, 1919, p. 39-40.

3. Je ne puis discuter ici cette question et me borne à renvoyer à Renan, *Vie de Jésus*, clf. XXIII et XXIV. Th. Keim, *Geschichte Jesu* (Zurich, 1873), p. 296, admet sans plus que les disciples de Jésus croyaient que leur maître pouvait manger la pâque à Béthanie ou à Bethphagé, attendu que la banlieue immédiate de Jérusalem — et avant tout Bethphagé — jouissait aussi de la prérogative permettant d'y consommer les sacrifices. Ceci contre Graetz (p. 779), qui, serrant de trop près les Evangiles, estime que Jésus eut soin de quitter son campement de Béthanie pour la ville en vue du repas pascal (ou seulement du sacrifice ?).

en plein air: les belles pentes du Mont des Oliviers devaient être choisies comme abris par des milliers de pèlerins, qui y dressaient leurs tentes et y accomplissaient les rites prescrits. Le texte sur les בצעין montre que le vulgaire ne se donnait pas la peine d'entrer en ville pour la consommation des choses saintes, bien que le chemin ne fût ni long ni difficile.

Certes, Josèphe ne nous dit pas à quelle distance de la ville même était située son Erogué, mais elle n'en devait pas être éloignée si nous avons raison d'y reconnaître une partie de la colline de Bézétha. Elle était donc au nord-ouest de la Montagne du Temple et Josèphe confirme cette situation quand il nous dit que le Mont des Oliviers s'est déplacé de l'ouest à l'est en découvrant la fente dite Erogué. Une grande montagne, telle que le Mont des Oliviers, forme naturellement plus d'une fente et plus d'une vallée; si l'Erogué de Josèphe n'est plus visible aujourd'hui, c'est peut-être que les décombres et les cendres ont comblé la dépression avec le temps, comme c'est en partie le cas pour la vallée du Tyropéon. Il se peut aussi que, n'y regardant pas de si près, on ait compris la dépression d'Erogué dans une autre vallée. Un cas analogue serait celui de la vallée du Cédron, qui était seule connue autrefois comme séparant la ville du Mont des Oliviers à l'est et au nord-est, tandis qu'aujourd'hui on distingue du Wadi Sitti Maryam (Cédron), à l'est, le Wadi ed-Djoz (vallée de la Noix), qui le continue au nord-est. Nous nous représentons de même notre Bézétha, au sens propre, c'est-à-dire la simple « déchirure » de terrain, sans la colline, comme parallèle à la « vallée de la Noix ». Il y avait ainsi sans doute, dans la même direction, mais plus au sud, une autre dépression, car de cette manière seulement on s'explique que cette région soit nettement divisée par Josèphe en deux parties : Bézétha et la Ville-Neuve, celle là située au nord, c'est-à-dire « en haut », celle-ci au sud, c'est-à-dire « en bas »; c'est uniquement quand il ne se pique pas d'exactitude qu'il appelle toute cette partie de la ville « les parties septentrionales »[1].

C'est dans cette fente entre Bézétha et la Ville-Neuve que Titus aurait fait passer sa muraille d'investissement : il est clair que celle-ci ne fut pas bâtie au haut de la montagne, mais au fond de la vallée et il est probable que, pour se prolonger jusqu'à la vallée du Cédron et de là jusqu'au Mont des Oliviers, elle a également épousé les vallées et les dépressions.

1. *B. J.*, V, VII, 2; § 302.

IV

LES ÉCHOPPES DES FILS DE HANAN.

En étroite connexion avec la question du site de Bézétha, Graetz examine la relation talmudique d'après laquelle le Sanhedrin a eu, à une certaine époque, son siège dans les « échoppes »[1] des fils de Hanan.

Graetz raisonne ainsi : Une baraïta, conservée dans le Babli, dans le Yerouchalmi et dans le Sifré[2], nous apprend que certaines échoppes, dont nous préciserons la destination tout à l'heure, ont été détruites trois ans avant la ruine de Jérusalem. Si le Yerouchalmi est plus précis, les trois textes s'accordent sur le fond; mais quant au nom de l'emplacement, le Babli se sépare des deux autres sources : « Pourquoi les échoppes des fils de Hanan ont-elles été détruites trois ans avant la destruction du Temple[3]? Parce qu' « ils » exceptaient les fruits de l'obligation de la dîme. Ils interprétaient, en effet, ainsi le verset עשר תעשר (Deut., XIV, 22) : « tu dîmeras [tous les produits de tes semences[4] »], mais non celui qui achète les fruits ; « et tu mangeras » [devant le Seigneur ton Dieu, à l'endroit qu'il choisira... la dîme de ton blé, de ton moût et de ton huile, les premiers-nés de tes bœufs et de tes moutons[5]], mais non celui qui vend les fruits ». Le nom de la localité est dans le Babli חנויות של בית הינו[6] et cette leçon malheureuse est acceptée par

1. חנויות. Graetz traduit par « halles » ; Derenbourg, p. 466, emploie tantôt « bazars », tantôt « échoppes ». Je choisis le dernier mot parce que, d'après moi, il s'agit de constructions légères.

2. *Baba Mecia*, 88*a-b* (תניא) ; j. *Péa*, I, 6 ; 16*c*, l. 56 (תנא) ; *Sifré Deut.*, § 105, p. 95*b* Friedmann (אמרו).

3. Le Babli et le Sifré disent : de Jérusalem.

4. A suppléer dans le Yerouchalmi.

5. Le verset qui doit servir de point de départ à l'interprétation est différent dans les trois textes. J'ai préféré le Yerouchalmi parce que עשר תעשר et ואכלת y constituent deux points de départ. Au contraire, le Babli (et aussi le Sifré) réunit עשר תעשר ואכלת, ce qui oblige Raschi à remarquer qu'il s'agit de deux versets qui se suivent. Dans B et dans S, le vendeur est exclu des mots עשר תעשר ואכלת et l'acheteur de תבואת זרעך ; mais cette phrase, dans S, a été tirée de B.

6. Le pluriel חנויות est certainement exact ; c'est la leçon de B et de S ; même dans Y, qui a חנות, le passage est précédé des mots בחנויות בני חנון, qui sont en l'air et que je ne comprends pas. On voit que Y lit חנון ; la leçon חנן de S est préférable.

Graetz, qui, au moyen d'une petite correction — הינו pour הינו — retrouve dans בית הינו la localité bien connue de Béthanie. « Les fils de Hanan, dit Graetz, sont des inconnus et ne peuvent pas avoir exercé une fonction officielle et législative, comme celle d'interpréter la loi ou d'édicter des lois nouvelles. La leçon est donc une corruption de בית הינו. » Et que fait Graetz de cette leçon adoptée par lui ? Il identifie ce « Bêth Hini » avec la localité de Béthanie (Βηθανία), connue par le séjour qu'y fit Jésus et dont il est sûr qu'elle était située sur le Mont des Oliviers. Les « échoppes » du village de Béthanie se seraient donc trouvées sur ce mont, mais en dehors de Bézétha, que Graetz situe, comme nous savons déjà, au nord de la ville, de même qu'il place au nord Béthanie et une autre localité souvent nommée en même temps, à savoir Bethphagé. En plaçant Béthanie et Bethphagé au nord de la ville, Graetz sait qu'il se met en contradiction avec tous ceux qui ont étudié la topographie de Jérusalem. « Si par le Mont des Oliviers, écrit-il, on n'entend que la croupe qui s'étend à l'est de Jérusalem, au delà de la vallée du Cédron, on est obligé de chercher dans cette direction un emplacement pour ces villages et d'admettre — ce qui est peu admissible — que Jésus et d'autres pèlerins faisaient chaque jour ce voyage pénible de Béthanie ou de Bethphagé, sur les hauteurs du Mont des Oliviers, ou de plus loin encore à l'est, d'abord en descendant la vallée, puis vers la ville, et que le soir ils refaisaient le même chemin. Quiconque a visité une fois la région se convaincra tout de suite que ce parcours répété n'a rien d'une promenade agréable. » Mais si les deux villages étaient situés sur le versant septentrional du Mont des Oliviers, sur lequel s'élevait aussi la colline de Bézétha, cette difficulté disparaît, d'après Graetz, car le chemin n'est plus aussi éloigné ni difficile. « On doit donc renoncer à la conjecture qui place Béthanie et Bethphagé à l'est et très loin de la ville. »

Pour ce qui est du site de Béthanie et de Bethphagé, que les commentateurs du Nouveau-Testament s'en expliquent avec Graetz ; il me suffit de constater que tous les historiens de Jésus et tous les topographes de Jérusalem sont d'accord pour placer les deux villages sur le versant sud du Mont des Oliviers[1]. Les difficultés alléguées par Graetz ne sont pas péremptoires. D'abord, il peut y avoir eu dans l'antiquité comme aujourd'hui un pont reliant la

1. Je me borne à renvoyer à Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch* (1903), p. 83 et 89.

Montagne du Temple au Mont des Oliviers, par-dessus la vallée du Cédron, et abrégeant considérablement la route [1]. En second lieu, c'est seulement pour l'offrande du sacrifice qu'on était tenu de se rendre au Temple ; beaucoup de sacrifices pouvaient être mangés à Bethphagé même [2], comme nous l'avons remarqué plus haut; si cela n'est pas dit de Béthanie, c'est que cette localité n'est pas envisagée par les rabbins. Il est d'ailleurs remarquable qu'aucun de ces deux villages n'est mentionné par Josèphe ; ce silence paraît indiquer qu'ils ne jouaient aucun rôle particulier dans la vie de la métropole. Ou bien faut-il dire qu'ils faisaient partie de la ville ?

Dans deux baraïtas [3] on admet que le tribunal suprême pouvait siéger à Bethphagé ou y exercer une de ses fonctions. La fonction donnée en exemple se rapproche de la question que nous avons traitée plus haut : le tribunal de 71 membres s'est rendu à Bethphagé [4] pour mesurer une distance (d'après Deutér., XXI, 2) pour prononcer une annexion à la ville et aux parvis [5]. Il est impossible de méconnaître que la mention de Bethphagé est tirée ici de la vie réelle Raschi remarque justement à ce propos : Bethphagé est un endroit à l'intérieur de l'enceinte de la ville et est considéré à tous égards comme appartenant à Jérusalem. Naturellement il ne faut pas serrer cette remarque de trop près : la localité de Bethphagé doit avoir été, sinon incorporée à Jérusalem, du moins comprise dans l'enceinte de la ville ou d'une muraille en faisant partie. Si donc on trouve parfois dans les sources rabbiniques les expressions

1. De nos jours, un pont part d'un endroit moins élevé, puis d'un endroit plus élevé pour franchir la vallée du Cédron. Voir Baedeker, p. 66, 72. Mais voir ce qui sera dit plus loin du pont qui servait au passage de la vache rousse.

2. Graetz cite quelques textes qui nous renseignent sur l'emplacement de Bethphagé. Celui du *Sifré* sur *Nombres*, § 151 (non 191), p. 55*a*, prouve qu'on se logeait communément à Bethphagé ; mais celui de la Tossefta de *Pesahim*, VIII, 8, p. 169 (« il sacrifie sa pâque dans l'Azara, puis pleure son père à Bethphagé ») est plus probant à mon avis, car il montre qu'il y avait déjà à cette époque des tombes sur le versant du Mont des Oliviers. Le troisième passage, celui de *Menahoth*, XI, 1 (non I), contient cette phrase remarquable, mise dans la bouche de R. Simon : « Applique-toi toujours à dire que la préparation des deux pains et du pain de proposition est valable dans l'Azara et valable à Bethphagé. »

3. *Pesahim*, 14*b*. C'est peut-être ces textes que Graetz a en vue quand il écrit : « les exemples cités par des Amoras ne sont pas tirés de la vie réelle » ; mais il n'a pas pris garde que ce sont des textes tannaïtiques.

4. Chose curieuse, ici comme dans T. *Pesahim*, VIII, 8, il y a אבית פגי, sans doute pour éviter deux ב. Comparer ma remarque touchant בני גולה[ב], plus haut, *Revue*, LXXII, 60, note 3.

5. עזרות au pluriel.

« à l'extérieur » ou « à l'intérieur du mur de Bethphagé »[1], elles doivent être prises dans leur sens propre et non s'entendre, comme le veut Graetz, de la partie du mur de Jérusalem qui passe à Bethphagé.

Si cette localité était vraiment située sur le versant oriental du Mont des Oliviers, comme l'admettent les écrivains ecclésiastiques et les topographes modernes, elle aurait été séparée de Jérusalem par toute la croupe du Mont des Oliviers et on ne comprendrait pas que l'on puisse dire d'une partie du mur de Jérusalem qu'elle passait devant Bethphagé. Il est vrai qu'il n'est pas moins difficile de comprendre comment Bethphagé, situé à l'est du Mont des Oliviers, était néanmoins entouré d'une muraille de manière à pouvoir compter avec Jérusalem. C'est pourquoi Winer[2] reprochait déjà à des savants comme Lightfoot et Othonius de s'être laissé égarer par « les glossateurs juifs » en considérant cette localité comme un district s'étendant depuis le pied du Mont des Oliviers jusqu'au mur de Jérusalem et comme le quartier de la ville bordant ce côté.

Mais toutes ces difficultés sont écartées si nous nous représentons la « sainteté » de Bethphagé comme celle de Bézétha, étudiée précédemment : par une annexion solennelle à la ville, en hébreu הוספה ou תוספת. La baraïta de *Sanhedrin*, 14 *b* (et *Sota*, 45 *a*), que nous avons déjà utilisée et qui donne l'exemple d'un transport du tribunal à Bethphagé dans le but d'ajouter un nouveau terrain à la ville, fournit par elle-même la preuve de la possibilité d'une telle opération. Il se peut qu'à cette époque la localité fût déjà réunie à Jérusalem par des murs, ce qui expliquerait l'expression « en dehors » ou « à l'intérieur du mur de Bethphagé » ; mais il n'est pas absolument nécessaire de penser à un mur réunissant Bethphagé à Jérusalem ; la théorie de la « sainteté » se contentait sans doute d'une réunion conventionnelle entre la ville et son faubourg, constituée — disons — par des haies, des jardins, des tombeaux ou des ravins, ce qui suffit amplement dans notre cas. Que l'on se rappelle seulement le *éroub* rabbinique. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que les rabbins étaient très larges dans l'interprétation de certaines obligations et, par exemple, ils disposaient

1. חוץ לחומת בית פגי ou לפנים וכו׳. Les passages sont réunis dans l'Arouch de Kohut, II, 79-80, où l'on trouvera aussi une longue notice sur la signification de פגי. Nous ne pouvons qu'effleurer ici la question, dont l'examen sortirait du cadre de cet article.

2. *Bibl. Realwörterb.*, I, 174.

d'un roi, d'un grand-prêtre, d'un « oracle » alors qu'à vrai dire il n'en existait plus.

La plus forte preuve de la « sainteté » de Bethphagé est fournie par les désignations de « localité des prêtres » et de « lieu sacerdotal » que lui appliquent plusieurs Pères de l'Eglise [1]. On peut se demander, à la vérité, si ceux-ci, quand ils affirment que les prêtres mangeaient à Bethphagé la mâchoire (לחי) des sacrifices, n'étaient pas guidés par une étymologie du nom du lieu, expliqué par le syrique בית פכא, où le second mot signifie menton ou mâchoire ; il est possible, en outre, que tel d'entre eux ait pensé au grec φάγειν, « manger ». Mais en réalité il est à peu près certain que la localité devait son nom de בית פגים — forme hébraïque [2] — ou de בית פגי — forme araméenne [3] — aux figues non mûres qui y poussaient [4].

Bethphagé et Béthanie étaient tout proches et il n'est pas étonnant que nous trouvions souvent lesdites figues (*grossi* ou *dactyli* en latin) mentionnées comme fruits de Béthanie [5]. Là-dessus Graetz s'accommode une étymologie du nom, qui signifierait d'après lui « village des figues » : היני = אהיני, quelque chose comme בית תאנין en hébreu. Mais cette étymologie n'est nullement aussi certaine, car on ne s'expliquerait pas qu'un mot connu comme l'araméen היני offrît tant de variantes : ביתיאני, ביתיני, ביתוני, ביתיוני, etc. [6]. Ces leçons détruisent toutes les étymologies proposées antérieurement [7]. Dans l'élément יאני, יני, on reconnaît sans peine une contraction du nom de יוחנן, Yohanan (Jean), avec laquelle nous a suffisamment familiarisé le nom de Jannée (ינאי, יניי). La réduction de la gutturale a à peine besoin d'être signalée, et quant à la terminaison, il suffit de penser à des

1. Winer, *ibid.*, renvoie à Origène sur Matthieu, *Opera*, III, 743 (voir la note de Huet). Reland, *op. cit.*, p. 653, et Kohut, *l. c.*, citent d'autres textes.

2. La forme pleine פגים existe, comme on peut voir dans Kohut.

3. בר פגי serait plus correct ; comparer cependant l'hébreu גת avec l'araméen שמני dans גת שמני, « Gethsémani » (Dalman, *op. cit.*, p. 152).

4. פגים, cf. Cantique, II, 13. Graetz, p. 779, traduit « des raisins non mûrs », erreur conservée dans la 4e éd. — Graetz doute de l'étymologie du mot parce que le nom de lieu est orthographié aussi souvent פאגי que פגי. Dalman observe, sans doute pour rendre compte de cette difficulté, que le redoublement du ג n'avait souvent pas lieu. Je crois que tout va bien si l'on explique le א comme *mater lectionis*.

5. פגי בית היני. Voir les textes de la littérature rabbinique réunis et expliqués à souhait par F. Goldmann et I. Löw dans la *Revue des Etudes juives*, LXII, 231, 232.

6. *Ibid.*, 231, 233.

7. Entre autres celle de בית עניה, d'après Isaïe, x, 30 (Winer, *op. cit.*, I, 167).

formes telles que יוחנא et יוחני, qui existent également[1] et יאני ou ייני ne se distingue de la forme commune ינאי qu'en ce que la première voyelle est prononcée longue. Inversement le grec Ἰωάννης montre qu'on ne prononçait pas יוֹחָנָן, mais יוֹחַנָּן, suivant la juste remarque de Dalman[2]. La localité devait donc s'appeler, d'après l'hébreu, *Beth-Yâni* ou *Bêth-Yânaï*. Mais *Yohanan, Yânaï, Yâni,* ne représentent que des formes d'un nom hébreu de personne bien connu[3], qui a des formes secondaires comme *Hanania* et *Hanan* (en grec Ἄνανος), *Hinena*[4], auxquelles on doit ajouter une forme חניה d'après les בני חניה de l'inscription tombale de Jacob[5] et le ברחניא d'une inscription araméenne[6]. Par conséquent Βηθανία n'est autre que בֵּית חַנִיָּה. Dalman, qui donne cette équivalence sans insister autrement[7], remarque qu'en Babylonie, l'affaiblissement du ח en ה et le changement du *a* en *i* ont pu donner בית הינו, à lire הֵנָּי. J'ajoute, pour ma part, que le personnage du nom de חניה qui a donné son nom à l'endroit pouvait évidemment s'appeler aussi יאני ou ייני, en sorte que בית יאני ou בית ייני égale בית חניא, c'est-à-dire Βηθανία.

Après cette longue digression, que le lecteur voudra bien nous pardonner, revenons à notre point de départ. Le texte de la baraïta du Babli, même avec הינו (« échoppes de בית הינו »), ne signifierait rien d'autre que חניה = חנן. Mais en fait, on trouve, même dans nos textes corrompus, הינו et un manuscrit, cité par Rabbinowicz, a חנו. Comme cette dernière leçon ne représente pas un mot, il faut évidemment lire חנן. Ainsi donc, pour le nom, B est en complet accord avec Y et S, pourvu qu'on abandonne le בית de B en faveur du בני de Y et de S[8]. La conclusion est que ces textes ne

1. *Youhasin*, éd. de Londres, p. 150.

2. *Op. cit.*, 142, n. 9.

3. On est venu par ailleurs au même résultat : le village de כפר יוחנה, siège d'une section de prêtres dans l'élégie de Kalir איכה ישבה חבצלת השרון, doit, d'après certains indices, être identique à כפר חנניה, appelé aussi כ׳ חנין et כ׳ חנה, aujourd'hui Kafr Anan, en Galilée. Voir Klein, *Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas* (Leipzig, 1909), p. 85. La même localité s'écrit aussi כפר הינו, qui est identique à כ׳ חנן (*ibid.*).

4. חיננא, où l'on remarque un allongement analogue à celui de יאני par rapport à ינאי.

5. Chwolson, *Corpus Inscr. Hebr.*, 6.

6. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemit. Epigraphik*, I, 244.

7. *Op. cit.*, p. 109, n. 2, et p. 143, n. 9.

8. I. Löw, *l. c.*, p. 231, n. 3, croit, au contraire, que בית est exact, mais il ne le dit que parce qu'il est sous l'empire de l'idée qu'il s'agit dans ce texte de la *localité* de Béthanie.

parlent pas d'échoppes situées à Béthanie, mais d'échoppes appartenant aux fils de Hanan.

Qui sont ces fils de Hanan? Est-il vrai, comme le dit Graetz, que ce soient des inconnus? En aucune façon. Les fils de Hanan étaient une puissante famille de prêtres. J'avais pensé à cette famille avant même de m'être aperçu que Derenbourg expliquait de la même manière l'indication des « échoppes des fils de Hanan ». Mais je suis en mesure d'en donner une meilleure justification.

Les fils de Hanan figurent déjà dans Jérémie, xxxv, 4, qui décrit exactement l'emplacement de la salle (*lichka*) qu'ils occupaient dans le Temple. Il ne se peut pas que cette puissante famille ait disparu. Je crois retrouver sa trace dans le nom de famille בני חנן que portait, d'après Ezra, ii, 46 et Néhémie, vii, 49, une famille de *netinim* revenue de Babylonie. Assurément la distance est grande d'une puissante famille sacerdotale aux *netinim* voués aux plus humbles travaux du Temple; mais il se peut que les prêtres « fils de Hanan » aient été temporairement dégradés ou, ce qui serait plus vraisemblable, que les *netinim* à eux assignés aient pris leur nom [1]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il suffit de constater qu'à la fin de l'époque du second Temple la famille pontificale de Anan (Ἄνανος = חנן) tenait une place considérable. Le Talmud se plaint de ses méfaits [2]. Un de ses membres, Anan fils d'Anan, a joué un rôle de premier plan dans les luttes contre les Romains, comme nous le savons par Josèphe. Le grand-prêtre Annas des Evangiles (Luc, iii, 2) n'est naturellement autre que Anan, beau-père de Caïphe, dans la maison duquel on fit le procès de Jésus [3].

Il n'est pas impossible que toute la localité de Béthanie ou בית חניה ait été la propriété de cette famille de prêtres ou du moins que celle-ci lui ait donné son nom [4]. Mais cette supposition

1. Cette conjecture ne peut s'appuyer d'aucune preuve, en sorte qu'il serait peut-être plus prudent, avec Derenbourg, de ne pas faire état des fils de Hanan de l'époque biblique. Mais, d'autre part, je ne vois pas d'autre moyen de reconstituer les chaînons intermédiaires.

2. Baraïta dans *Pesahim*, 57 *a* : אוי לי מבית חנין אוי לי מלחישתן (dans T. *Menahot*, xiii, 21, p. 533, le nom propre est tombé). A remarquer la forme חנין qui ressemble assez au חנון de Y (plus haut). Le sens de l'accusation de לחישה n'est pas clair. Voir la bibliographie dans Schürer, I, 576, et cf. *ibid.*, II, 275.

3. Voir mon article « Caiaphas » dans la *Jewish Encycl.*, III, 493. Sa maison aurait été située sur la colline de Mauconseil, qui faisait partie du système du Mont des Oliviers.

4. Il arrivait souvent en Palestine ce qui arrive aujourd'hui partout : on donnait à un endroit le nom de quelque individu. Tel est, par exemple, le cas de גרות כמהם dans Jérémie, xli, 17.

ne nous arrêtera pas, car ce n'est qu'en passant que nous avons touché à cette question. En revanche, il nous faut dire quelques mots sur la désignation בני חנן, « fils de Hanan ». Il n'est pas douteux qu'elle puisse parfaitement s'appliquer à toute une famille. On peut y comparer, à l'époque biblique, le nom de lieu Beéroth Bené-Ya'akan de Deutéronome, x, 6 (en abrégé, sans le premier mot, dans Nombres, xxxiii, 31) et, parmi les nombreux noms de tribus et de famille, les Bené Sadok d'Ezéchiel, xl, 46, que nous rendrions par « les Sadokites ». Nous nous rapprochons de l'époque qui nous intéresse avec le nom des Bené-Hézir, qui figure dans une inscription funéraire, de l'époque hérodienne, près de Jérusalem [1] et qui s'applique peut-être à des membres de la famille sacerdotale de ce nom, mentionnée dans I Chron., xxiv, 15. Cet exemple nous montre en même temps que le haut clergé avait ses propriétés autour de la capitale, ce qui n'a rien que de naturel [2], et que ces familles se maintenaient pendant des siècles. L'indication de la destruction des « échoppes » des fils de Hanan trois ans avant la catastrophe de Jérusalem nous ramène immédiatement aux temps historiques que nous connaissons bien et nous oblige, pour ainsi dire, à penser à la célèbre famille pontificale d'Anan.

Une famille de ce rang, qu'elle ait voulu maintenir son prestige aux yeux de ses concitoyens ou qu'elle ait été inspirée par des sentiments pieux, a dû s'employer à faire du bien aussi bien dans le Temple que dans la ville, de manière à s'immortaliser. Le chapitre iii de Néhémie raconte la noble émulation avec laquelle les familles participèrent à la construction de la muraille et le 1er verset du chapitre précise que ce furent le grand-prêtre et les autres prêtres, ses frères, qui se distinguèrent entre tous; plus loin il est question des Lévites (v. 17) et des prêtres du district du Jourdain (v. 22). De même, quand la baraïta de *Chebouot*, 15 *b*, parle de grandes pierres et de piliers encastrés dans la muraille de la ville, je me représente que ce sont des présents faits par certaines familles distinguées et d'abord par des prêtres [3]. Rien d'étonnant,

1. *Corpus Inscr. Hebr.*, n° 6 (texte déjà cité plus haut). Bibliographie dans Schürer, II, 288, n. 35.

2. Comparer la « maison de campagne » de Caïphe, dont il a été question plus haut.

3. L'orgueil des prêtres dans certaines circonstances propres à frapper le peuple apparaît, entre autres cas, dans celui du pont (כבש) coûteux par lequel la vache rousse était menée de la Montagne du Temple au Mont des Oliviers et qui était construit par le grand-prêtre à ses propres frais (*Chekalim*, iv, 2); le Yerouchalmi (cf. *Pesikta r.*, ch. xiv, p. 64 *b*) remarque que ce pont coûtait plus de 60 talents d'or et que néanmoins chaque grand-prêtre avait la « grande audace » de le faire abattre et reconstruire à chaque fois.

par conséquent, à ce que la même source prescrive aux deux chœurs qui s'avancent processionnellement, dans la cérémonie de la consécration de la muraille, de s'arrêter à ces endroits et d'entonner le cantique indiqué. C'était le moins qu'on pût faire pour flatter la vanité de ces familles si puissantes.

Une autre histoire du même genre nous montre comment on s'efforçait d'orner Jérusalem et le Temple de pierres bien taillées et polies. R. Hanina b. Dosa — rabbin dont on raconte toutes sortes d'histoires merveilleuses — s'affligeait, dit-on [1], de voir ses concitoyens apporter à Jérusalem leurs ex-votos et offrandes, alors que lui seul n'avait rien à donner. Il alla dans le désert de sa ville, y trouva une grande pierre, qu'il tailla, coupa et polit [2]; pour la porter à Jérusalem, il loua cinq hommes. Or, ces hommes étaient des anges, qui disparurent aussitôt qu'ils eurent achevé leur travail [3]. C'est dans la « salle aux pierres de taille », c'est-à-dire au Sanhedrin qui y siégeait, qu'il apprit que c'étaient « probablement » des anges. — A la lumière de ce fait, nous aurons peut-être une autre idée de celle qu'on se fait communément du prêtre Pinhas, de Aphta, que les sources rabbiniques [4] appellent un tailleur de pierres et qui fut enlevé à son travail pour devenir grand-prêtre. Il appartenait à la famille de Yakhin et fut élevé au pontificat, dans les années de la Révolution, par le parti victorieux des Zélotes [5]. La source qui le représente comme taillant des pierres veut caractériser par là sa basse extraction. Mais à mon avis, il faut plutôt y voir un signe de l'ardeur qu'il apportait aux travaux de fortification et de réfection du Temple, zèle que les zélotes en armes savaient apprécier et qu'ils récompensaient à leur manière.

Maintenant, qu'étaient-ce donc que les « échoppes » des fils de Hanan? Graetz se les représente comme de véritables boutiques et en rapproche le texte [6] sur les deux cèdres du Mont des Oliviers sous lesquels se trouvaient des boutiques (חנויות), dont chacune fournissait tant de colombes que tout Israël (ou toutes les femmes d'Israël) pouvait y acheter les colombes pour les sacrifices. Des halles ou des boutiques sur le Mont des Oliviers! s'écrie Graetz;

1. *Eccl. r.*, *in init.*, et passages parallèles.
2. Sur ces travaux, voir ma *Talmudische Archäologie*, I, 283 et note 125.
3. Rationnellement expliqué, ce trait de la légende veut dire que ces cinq hommes firent leur travail pour rien, manifestant ainsi leur vénération pour le Temple.
4. T. *Yoma*, I, 6, p. 180 ; *Sifra* sur XXI, 10.
5. Voir Graetz, III, 510 ; Derenbourg, p. 269 ; Schürer, II, 273.
6. *Lam. r.* sur II, j. *Taanith*, IV, 69 *a*.

pouvait-on vraiment inviter les chalands à faire la route pénible qui conduit sur le Mont des Oliviers à l'est? Il s'agit donc d'un emplacement au nord-est de la ville, qui, comme nous le savons, faisait également partie, d'après Graetz, du Mont des Oliviers [1]. D'autre part, Graetz applique encore aux halles des fils de Hanan la relation rabbinique d'après laquelle le Sanhedrin fut exilé (ou expulsé) de la « salle des pierres de taille » quarante ans avant la destruction du Temple et alla tenir ses séances dans les échoppes (חנוירות) [2]. Cette notice a été souvent étudiée par les savants [3] et les combinaisons les plus variées y ont été rattachées. La seule chose qui nous importe ici, c'est qu'il y avait des « échoppes » sur la Montagne du Temple, — car nous ne pouvons pas nous les représenter ailleurs, bien que tous les historiens qui ont traité la question jusqu'ici soient d'un autre avis.

R. Yohanan, si bien renseigné en général, commence ainsi son énumération des dix exils du Sanhedrin [4] : « de la salle des pierres de taille à l'échoppe (חנות), de l'échoppe à Jérusalem, de Jérusalem à Yabné, etc. » C'est le dernier voyage seulement qui tombe après 70, après la destruction du Temple, ou, si l'on tient aux trois années dont il va être question tout à l'heure, trois ans auparavant. Graetz croit que le Sanhedrin est parti de lui-même pour échapper à certaines attributions qui ne pouvaient légitimement s'exercer que dans la salle aux pierres de taille, notamment au droit de prononcer la peine de mort. Mais M. Büchler a déjà fait observer que « les sources ne contiennent aucun indice sur la relation entre ce déplacement du tribunal et (la cessation de) la juridiction criminelle ». Comment aussi la plus haute autorité en Israël aurait-elle quitté volontairement son siège, ce siège auréolé de gloire et de sainteté? Aurait-elle méconnu son devoir suprême, qui était de dire le droit et de prononcer des jugements conformément à la loi religieuse? Non, cela est impossible. Le départ de la salle aux pierres de taille fut certainement déterminé par les circonstances politiques adverses, de même que les neuf autres déplacements sont évidemment en

1. Pour le détail, se référer à Graetz.

2. *Sabbat*, 15 *a* ; *Ab. z.*, 8 *b*. Le premier de ces textes a été longuement étudié par M. A. Büchler dans son livre *Die Priester und der Cultus*, Vienne, 1895, p. 188-9, où il maintient, en général, la thèse de Graetz, qui me paraît insoutenable.

3. Une des fameuses théories de Schürer (II, 264) est celle qui rejette cette notice comme sans valeur et contraire à l'histoire. Voir là-contre Büchler, *Das Synedrion*, p. 12-13.

4. *Roch ha-Chana*, 31 *b*. — Büchler, *l. c.*, examine un passage analogue du *Yalkout*, *Genèse*, § 161, où les trois premières stations manquent.

rapport, eux aussi, avec la situation politique du moment. En d'autres termes, ce sont sans doute les Romains qui ont obligé le Tribunal à quitter son siège, justement afin qu'il ne pût pas fonctionner légalement. Mais ils n'étaient pas encore assez cruels ou bien ils devaient encore être assez prudents pour dissoudre complètement ce corps vénérable ou pour le chasser ; ils le condamnèrent seulement à une apparence d'existence dans « l'échoppe » des fils de Hanan.

Car si ce nouveau siège du Sanhedrin pouvait être désigné par « l'échoppe » (au singulier), sans autre épithète, c'est qu'elle était assez connue à Jérusalem pour qu'on la désignât simplement sous ce nom [1]. De tout temps il y a sans doute eu des « échoppes » sur la Montagne du Temple. La construction qui servit de prison à Jérémie portait ce nom [2] et nous ne sommes pas loin des marchands que Jésus, d'après les Evangiles, chassa « du Temple ». Mais חנות par excellence doit avoir désigné une construction particulière et nous devons savoir gré à la tradition de nous avoir conservé la bonne piste en parlant des « échoppes » (ou de l' « échoppe ») des fils de Hanan : c'était l'échoppe des fils de Hanan ! Si leurs ancêtres avaient déjà leur « salle » sur la Montagne du Temple (Jérémie, xxxv, 4), si d'autres prêtres de haut rang avaient la leur dans les constructions du Temple, on admettra d'autant plus que la puissante famille des fils de Hanan eût son propre édifice sur la Montagne du Temple, édifice qui pouvait servir de lieu de réunion à une assemblée délibérante [3].

En résumé, quand on nous dit que le Sanhedrin a émigré de la salle des pierres de taille à l'échoppe et de l'échoppe à Jérusalem, j'entends par là que l'échoppe était située sur la Montagne du Temple et qu'on rapporte deux cas de déchéance du Sanhedrin : de l'antique et vénérable salle aux pierres de taille, il fut relégué dans « l'échoppe », qui du moins était élevée sur la Montagne du Temple ; puis, descendant encore, il fut exilé dans la ville de Jérusalem,

1. Derenbourg fait la même observation pour les *hanouïoth*, parce qu'il pense toujours aux échoppes au pluriel. Mais c'est justement le singulier *hanouth* qui est caractéristique.

2. Jérémie, xxxvii, 16. Mandelkern, dans sa Concordance, remarque que, d'après les rabbins, 'ח est un nom propre. A prendre *cum grano salis !*

3. J'ai déjà indiqué, dans mon étude sur « les lieux de réunion des docteurs du Talmud » (*Mélanges Israel Lewy*, p. 19), que ces bazars voûtés de l'Orient se prêtent bien à des lieux de réunion. Les docteurs de Yabné ont un jour rendu visite à R. Eliézer, assis dans une boutique de boulanger, à Lydda (*Yadayim*, iv, 3 ; Tossefta, ii, 16, p. 683).

après quoi il émigra à Yabné, etc. Graetz [1], qui identifie les « échoppes des fils de Hanan » avec Béthanie, est obligé d'admettre que dès ce premier déplacement on choisit un emplacement hors de la ville [2], d'où il put, quand la Révolution le lui permit, émigrer « de nouveau » dans la ville et même, selon ses propres expressions, « de nouveau dans la salle aux pierres de taille du Temple ». Mais pourquoi le texte de la relation rabbinique ne l'indiquerait-il pas [3]? C'eût été une restauration et, outre que la situation politique ne favorisait pas un tel changement, la source n'en dit rien.

Avec Graetz nous n'aurions pas besoin de nous demander ce qu'étaient ces échoppes. Ce seraient de simples boutiques, où l'on vendait des animaux pour les sacrifices et d'autres marchandises nécessaires au culte du Temple. Derenbourg en sait même davantage : « Le gros revenu que le sacerdoce retirait de la vente des colombes l'avait engagé à en établir un débit sur la Montagne du Temple même, probablement sous le portique (Marc, XI, 15 et les parallèles). » Mais il n'y a pas dans les Evangiles un seul mot indiquant que c'étaient les prêtres qui se livraient à ce trafic. On lance bien des accusations contre les puissantes familles sacerdotales de cette époque, mais on ne pouvait pas leur reprocher le commerce des choses du culte.

Pour moi la notice a un tout autre sens. D'après ce qui a été établi plus haut touchant l'esprit de sacrifice des patriotes en général et des prêtres en particulier, on peut admettre que la noble famille des fils de Hanan s'est aussi distinguée par son dévouement patriotique. Nous connaissons l'histoire racontée par les rabbins [4], confirmée par Josèphe et Tacite, des trois « conseillers » de Jérusalem qui amassèrent dans leurs magasins [5] d'énormes quantités de vivres — blé, orge, sel, huile et bois — pour servir au ravitaillement de la population pendant le siège de la ville par les Romains; le malheur et peut-être la folie des Zélotes voulurent que ces pro-

1. Je répète que je ne discute pas toutes les observations de Graetz, mais que je m'en tiens aux points indispensables.

2. Schürer aussi pèche contre la logique quand il écrit (II, 265) : « Comme il est dit dans un passage que le Sanhédrin a émigré plus tard de la *hanouth* à Jérusalem, on doit se représenter cette hanouth en dehors de la ville proprement dite. »

3. On aurait dû dire, par exemple : לירושלים [חזרה] ומחנות ou encore mieux : ללשכת הגזית [חזרה].

4. *Guittin*, 56 *a*; *Lament. r.* sur I, 5 ; *Aboth R. Nathan*, version II, ch. XIII (p. 31 Schechter). Voir Graetz, III, 527-8, et Büchler dans les *Mélanges Kaufmann*, p. 16 et 30.

5. Ces magasins portent dans les sources différents noms : אמבריי, אוצרות; celui de חנות manque.

visions fussent consumées par le feu. Les préparatifs avaient sans doute été calculés pour trois ans [1], c'est-à-dire qu'on put constater qu'ils auraient suffi à sauver de la famine pendant les trois années du siège tous les habitants de Jérusalem avec les nombreux pèlerins restés dans la ville investie. Trois ans : juste comme dans le cas des fils de Hanan. Ceux-ci n'auraient-ils pas été aussi généreux que ces membres du conseil ? Sans doute étaient-ils eux-mêmes membres du conseil ; ils étaient même davantage : grands-prêtres et fils de grands-prêtres. Eux aussi, ils emmagasinèrent des vivres dans l'édifice dont ils disposaient à demeure dans l'enceinte du Temple [2] et qui était connu partout comme « l'échoppe des fils de Hanan » ou comme « l'échoppe » tout court.

Un indice de la destination de ces échoppes, faites pour recevoir des vivres, principalement du blé, du vin, de l'huile et du bétail, transparaît dans la tradition que nous avons invoquée précédemment : « ils » interprétaient [3] le verset עשר תעשר en ce sens que les dîmes devaient être données par le cultivateur [4], mais non par le citadin qui achète ou vend la marchandise. On conviendra que c'était une précaution sage dans une ville menacée par la famine. Il n'est pas question de l'intervention du Sanhedrin ou d'une autre autorité, et les fils de Hanan avaient sans doute assez d'autorité pour prendre eux-mêmes une telle décision [5] ; si les rabbins avaient été là, ils auraient pu l'empêcher. Mais plus tard, quand la catastrophe eut frappé les « échoppes », on se mit à raisonner sur l'événement et les rabbins trouvèrent, selon leur méthode, que l'interprétation des fils de Hanan était contraire à la halacha et faite pour diminuer les droits du sanctuaire sur les dîmes. Mais nous, avec notre sens historique, nous trouvons légitime le souci de cette grande famille sacerdotale d'amasser des vivres autant que faire se pouvait ; le seul terme de חנויות nous mène à cette conclusion.

Que devinrent ces provisions emmagasinées dans les échoppes ? Ce que devinrent celles des trois conseillers : elles furent perdues dans la tourmente de la guerre civile. A la vérité, on ne nous le dit

1. D'après *Aboth R. Nathan* ; *Lam. r.* a dix ans.

2. Comparer le cas du prêtre Elyachib, amassant beaucoup de denrées dans la « grande salle » dont il s'est emparé et qui précédemment contenait déjà quantité de vivres et d'objets, comme il est raconté dans Néhémie, XIII, 5.

3. Cela devient naturellement une halacha, une prescription religieuse.

4. Cette disposition positive manque dans le texte, mais elle ressort du contexte.

5. Comparer la conduite autoritaire du grand-prêtre Anan dans Josèphe, *Antiq.*, XX, IX, 1 (Schürer, I, 581).

pas positivement, mais l'expression « elles furent détruites » (חרבו) suffit à les ranger dans la catégorie des choses détruites alors à Jérusalem et à les comprendre dans la grande « destruction » (חורבן). Nous pouvons même calculer l'année et le jour de la destruction. Ce fut sans doute le jour où l'on se débarrassa du plus puissant membre de la famille, du grand-prêtre Anan b. Anan, dans cette nuit orageuse où les Iduméens, appelés par les Zélotes, pénétrèrent dans la ville et massacrèrent tous ceux qui appartenaient au parti adverse, en commençant par Anan lui-même. Celui-ci avait poussé à la lutte contre les Zélotes, retranchés dans la cour intérieure du Temple. On s'explique alors — c'est un sentiment bien humain et conforme à la psychologie des guerres civiles — que les assiégés s'en soient pris à ce qui était en leur pouvoir, aux « échoppes » de leur principal ennemi Anan, situées, comme nous l'avons montré, dans l'enceinte du Temple. Les combats qui coûtèrent la vie à Anan se déchaînèrent au mois de *adar* (février-mars) de l'an 68[1] ; entre ce moment et la destruction de Jérusalem — 9 *ab* 70 — devaient s'écouler environ deux ans et demi, ce qui concorde en gros avec l'indication de la tradition qui place la destruction des échoppes trois ans avant la catastrophe.

La destruction des échoppes par les Zélotes n'est pas une hypothèse gratuite ; elle a laissé une trace dans un midrach [2], qui dit que les sicaires[3] détruisirent la conduite d'eau [4] qui venait des échoppes [5] et la vidèrent[6]. L'intérêt de cette notice est dans le terme « échoppes », que les anciens commentateurs ont déjà rapprochées des « échoppes » mentionnées dans *Rosch ha-Schana,*

1. C'est la date de Graetz, III, 513 ; Schürer, I, 619, n'en donne aucune.

2. *Lam. r.* sur IV, 4. Je reconstitue le texte d'après l'édition du *Midrach Rabba* de Wilna, 1884, II *b*, 28 *a*, et celle de Buber, 72 *b*. Sur ce texte v. Schlatter, *l. c.*, p. 44.

3. Le mot הסוקרים désigne certainement les sicaires (comparer le terme fréquent de סיקריקון). Je le prends dans l'éd. Buber ; l'éd. de Wilna a המציקים, qui désignerait plutôt les Romains.

4. אמת המים, petit canal.

5. חנויות. Ce mot ne figure que dans l'éd. de Wilna. Le commentaire *Mattenot Kehounna* dit que c'est la bonne leçon (גרסינן) ; il n'en résulte pas, comme dit Buber, qu'il en est l'auteur, mais qu'il la défend contre d'autres. L'éd. princeps et celle de Constantinople ont חינום, que Buber corrige (c'est cela qui est une invention !) en עיטם, nom d'une localité connue par sa source (עין עיטם). Mais cela ne va pas très bien, car on peut détruire un réservoir situé sur la Montagne du Temple et partant, par exemple, des « échoppes », mais non une canalisation sortie d'Etam et peut-être inaccessible aux sicaires.

6. ושפכוה. Le mot n'est pas si incompréhensible que le croient les commentateurs ! Il manque dans l'éd. Buber, sans doute à dessein.

31 *a-b* [1]. Le riche grand-prêtre Anan, aussi bien pour rendre service aux habitants que pour soigner sa popularité, avait fait sortir une petite canalisation d'eau de son « échoppe », c'est-à-dire de la partie des constructions du Temple qui lui appartenait, à lui ou à sa famille, afin que les guerriers qui défendaient la Montagne du Temple eussent à boire. Cette précaution n'était pas entièrement nouvelle, car d'après une relation rabbinique [2], d'ailleurs entremêlée de traits légendaires, Nakdimon ben Gorion, un de ces trois conseillers qui avaient rempli des greniers fabuleux dans les années de la Révolution, avait pensé aussi à louer à un *héguémon* (sans doute un dignitaire romain) douze citernes remplies. Si l'on ne nous dit pas que le fait s'est passé à ce moment, le nom du conseiller et des traits intrinsèques du récit nous permettent d'y reconnaître un épisode du début de la Révolution, vers l'an 66 [3].

Nous reconnaissons ainsi dans les échoppes des fils de Hanan une construction qui a joué un certain rôle dans les luttes des années 66-70. Peu nous importe que le Sanhedrin y ait séjourné ou non et si ce fut justement quarante ans avant la destruction du Temple. Nous avons déjà vu que la notice d'après laquelle la juridiction criminelle fut enlevée au Sanhedrin quarante ans avant la destruction du Temple est sans rapport aucun avec « l'exil » du Sanhedrin dans les échoppes. Nous tenons, enfin, que les échoppes, greniers à provision dans le temps de la guerre, n'ont rien de commun avec la question du siège du Sanhedrin.

Nous n'admettons donc pas, avec Derenbourg, que les échoppes des fils de Hanan aient été de celles « où, pour l'achat [4] des denrées, l'on pratiquait des ruses afin d'échapper à certaines charges ou impôts qui pesaient sur les prêtres ». Car premièrement les fils de Hanan ne recouraient à aucune ruse ; ils avaient tout aussi bien que d'autres le droit d'interpréter une prescription biblique. En second lieu, il ne s'agit pas de redevances dont on aurait exempté les prêtres, mais d'impôts que de simples laïques n'auraient pas eu à acquitter.

1. Voir le commentaire *Mattenot Kehounna* et celui de Wolf Einhorn (מדרז"ר). Ce dernier voit très bien que les échoppes contenaient du blé et de l'huile en quantité, tout ce qui ne pouvait trouver place dans les *lichkot*, d'après la michna de *Chekalim* (IV, 3 ?). Mais il croit que c'étaient des denrées prêtes à être vendues pour les sacrifices, ce qui, à mon avis, est une idée fausse.

2. C'est aussi l'opinion de M. Büchler, *l. c.*, p. 16-17.

3. Alors des relations amicales avec un *héguémon* étaient encore possibles.

4. Je ne comprends pas pourquoi Derenbourg parle de l'« achat » des dîmes.

Je puis encore moins admettre les combinaisons de Graetz. D'après lui, les mots « ils avaient interprété » signifieraient que le Sanhedrin l'a fait, donc qu'il avait son siège dans ces « halles ». Il est impossible de mettre cela dans le texte. Pour être logique, Graetz est obligé d'ajouter que le Sanhedrin a sans doute édicté d'autres lois dans cette résidence, mais qu'on s'est souvenu uniquement de celle par laquelle il interprétait libéralement la prescription relative aux dîmes. Mais puisque la période aurait été de quarante ans et à une époque d'intense activité rabbinique ! Et tant de choses auraient disparu ! De Yabné, de Oucha et d'autres lieux où le Sanhedrin n'a pas siégé plus longtemps nous avons tant de renseignements ! Par contre, la destruction de ces « halles » trois ans avant celle du Temple n'aurait pas été oubliée, de ces halles si insignifiantes et situées, par-dessus le marché, hors de la ville, à Béthanie !

Graetz s'en représente ainsi la destruction, — et c'est le seul point de sa théorie qui puisse se défendre d'après les sources. Dans l'automne (au mois de *tichri*) de l'an 66, quand le gouverneur de la Syrie, Cestius Gallus, s'empara de la partie nord de Jérusalem et la brûla (*B. J*, II, XIX, 4 ; § 530,) ces halles, que notre historien place au nord de la ville, furent également détruites [1]. Graetz s'exprime ainsi : « la banlieue nord (*die nördliche Umgegend*) de Jérusalem fut également » ravagée, comme plus tard sous Titus. La chose est bien possible, mais les sources ne le disent pas. Enfin, tout l'édifice se heurte à ceci : Béthanie même n'était pas située au nord de la ville et encore moins les « halles des fils de Hanan », identifiées par Graetz avec « Beth-Hini ».

Ces contributions à la topographie de Jérusalem ne représentent qu'une maigre cueillette des matériaux contenus dans le Talmud et le Midrach. Ces données rabbiniques ont le malheur de rester inconnues ou de n'être pas appréciées à leur valeur ou enfin, comme nous l'avons vu, d'être mal interprétées. Nous nous sommes efforcés de projeter sur elles la lumière qui convenait et nous espérons que nous l'avons fait à bon droit quant à l'utilisation des sources et avec profit quant aux résultats obtenus.

Mars 1920.

S. Krauss.

1. Josèphe dit au même endroit que le « marché aux bois » fut également brûlé ; Graetz ne mentionne pas ce détail relatif à un marché.

NOTES ET MÉLANGES

1. Ancienneté de la poésie synagogale.

On s'est souvent occupé de l'origine de la poésie synagogale (en dernier lieu Elbogen et Jawetz)[1]. Mais jusqu'ici on n'avait pu arriver à un résultat décisif. Un fragment de la Gueniza (ms. Bodl. e. 44, 139 *b*-140 *a*) nous montre que 550 ans après la destruction du Temple, c'est-à-dire en 618, la poésie synagogale avait déjà atteint un haut degré de développement. Le morceau, intitulé ז׳ לשבת, est alphabétique et rimé, avec le refrain : ויתה איך אשמר מנוחה. Le poète divise comme suit les périodes de l'histoire d'Israël : 40 ans de pérégrinations dans le désert, 400 ans des Juges, 410 ans du premier Temple, 70 ans de captivité à Babylone, 420 ans du second Temple, 550 ans d'exil. On y trouve des allusions à Edom et Ismaël (cf. Zunz, *Synag. Poesie,* p. 445), à Esaü, père d'Edom (*ibid.*, p. 437) et aux « fils d'Agar la servante » (*ibid.*, p. 444 suiv.). Il n'est nullement impossible que nous ayons là un poème d'Éléazar ha-Kalir, à qui nous devons des *Schibata* analogues (cf. Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 43 suiv.). Yannaï, le maître de Kalir, avait composé aussi des Schibatas de ce genre. A l'égard de la patrie de l'auteur, il est intéressant de noter que la dernière bénédiction se termine par ב׳ עשה, comme la Schibata de Yannaï pour le septième jour de Pâque, d'après le fragm. Br. Mus., Or. 6197 (cf. J. Davidson, *Mahzor Yannaï,* p. 42, note), composition d'origine palestinienne comme le prouvent les citations du Yerouschalmi et du Midrach (v. Elbogen, *Geschichte des Achtzehngebetes,* Breslau, 1903, p. 64)[2]. Chaque strophe com-

1. V. J. Elbogen, *Jüd. Gottesdienst*, 1913, p. 306, et Zeb Jawetz, *Ha-Païtanim harischonim*, dans לדוד צבי, 1914, 69-82.

2. V. aussi V. Aptowitzer, ראביה, p, 43, n. 1.

mence par אני et les autres vers suivent l'ordre alphabétique. Voici le texte :

I. אני אתיתי[1] להר חמד[2] כבֶר,
בסיני לא נפל דבר. שבת
גזר עלי כמדובר ארבעים שנה במדבר. פז
ועתה איך אשמר מנוחה, ביד אדום וישמעאל נפשי זנוחה[3]
מתוך צרה לרוחה. אל עוזר[4] ומגן לאם הבנים שמחה[5] ב מגן.

II. אני דילגתי בואי אל ארץ,
הפלתי שלשים ואחד מלכי ארץ. שבת.
ויעדתי בעלץ ארבע מאות שנה בארץ[6] [פז]
ועתה איך כ אל מוריד גשמים לאם הבנים שמחה ב מחיה.

III. אני זוגתי[7] למרום מראשון,
חבקני אחרון וראשון, שבת.
טסתי[8] לנצור כאישון[9] ארבע מאות ועשר שנה בבית ראשון[10] פז
ועתה איך כ אל נורא וקדוש לאם [הב שמ] [ב] האל.

IV. אני יצאתי לגולה מנחלת חבל[11]
כשדים ובבל עינו רגלי בכבל[12] שבת
לוכדתי בהבל[13] שבעים שנה במלכות בבל. [פ"ז]
ועתה כ אל נותן ביד אדום אל נותן מנוחה. ב מקדש

V. אני מגולה עלי כצפור לקני[14]
נאור[15] לקץ שבעים פקדני, שבת

1. Cf. רשות, deuxième jour de Rosch-haschana.

2. Ps. LXVIII, 17, cf. *Gen. r.*, 99, I, R. Akiba; *Tanh.*, B. IV, p. 8 : הר חמדה שבו חמד הקב"ה לישב, שנ' ההר חמד אלהים לשבתו.

3. Lam., III, 17.

4. La liturgie palestinienne avait probablement אל עוזר ומגן, cf. le rite romain chez Elbogen, *l. c.*, cf. plus loin.

5. La citation de Ps. CXIII, 9, fait présumer que le morceau était destiné à un sabbat de néoménie, bien que le début ne favorise pas cette hypothèse.

6. Cf. *Lam. r.*, Buber, p. 117 : ד"א אם אעידך בכמה מקומות נועדתי בכם באוהל בגלגל בשילה בנוב בגבעון בבית עולמים שנים et *Pes.* B, p. 125 *a* : ד"א כמה ויעודין ויעדתי בכם וגו'; cf. *Seder Olam*, chap. XII-XIII.

7. *Gen. r.*, XI, fin (éd. Theodor, p. 95) : תני רשב"י אמרה שבת לפני הקב"ה לכל יש בן זוג, ולי אין בן זוג אתמה, אמר לה מקב"ה כנסת ישראל היא בן זוגיך וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני א"ל הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנס"י הוא בן זוגיך.

8. Se trouve souvent chez Kalir et les anciens poètes, c'est-à-dire le Sabbat.

9. Deut., XXXII, 10, signifie Israël.

10. Sur ce chiffre, cf. mon édition du מחו"ר, p. 15, n. 67.

11. Deut., XXXII, 9.

12. Ps., CV, 17.

13. Lire בחבלי, cf. Job, XXXVI, 8 : ילכדון בחבלי עני.

14. Lire מגולה עליתי.

15. C'est-à-dire Dieu.

ששתי לנצר כאישוני ארבע מאות ועשרים שנה בבית־שני [1] פז
ועתה איך ב אל רוצה עבודה ב׳.

VI. אני עורערתי [2] במדי ופרם ויוון ומקדון,
פגרני [3] כמהפכת סדום, [4] שבת,
צמדו [5] ואחשה ואדום חמש מאות וחמשים שנה ביד עשו
[אבי אדום. פז
ועתה ב אל טוב ומטיב לאם הב׳.

VII. אני קולעתי [6] צפונה ונגבה וקדמה וימה,
רוטשתי והושמטי למדבר שממה, שבת
שקויו לבט [7] לבני הגר האמה,
עד תחיש לי קץ נחמה. פז
ועתה ב אל־משים שלום לאם הב׳ ב׳ עשה.

2. Meschoullam ben Moïse et les Gueonim palestiniens.

Meschoullam b. Moïse est souvent mentionné dans les ouvrages littéraires du XIIe au XVe siècle [8]. Il était connu comme correspondant de l'Académie palestinienne à Jérusalem. Dans le *Mahzor Vitry* (p. 360, § 321), on lit : בלותיר רובם היו אר׳ והשיאנו בראש השנה ויום הכיפורים ורבינו יצחק בר יהודה בשם רבו ר׳ אלעזר

1. V. *Seder Olam Zouta*, éd. Amst., 21 *a* (440), v. Neubauer, *M. J.*, Ch. II, 75.
2. *Pes.* B., p. 134 *b*; *M. Ps.*, B., p. 526 : אומה שערורה או״ה.
3. *Pes.* B., *ibid.*; *M. Ps.*, *ibid.* : ר׳ אבא ב״כ אמר פגארו פגארו.
4. Isaïe, I, 7, 9.
5. Lire צמדוני ou צמדני.
6. Cf. Jér., X, 18.
7. לבט se rencontre souvent dans les anciennes poésies, p. ex. chez Kalir (v. Schorr, החלוץ, IX², p. 50) : לובטתי מיד כל עובר ; *Selichot* (éd. Heidenheim, p. 147) : לבטום קמים וכרו שוחה ; *ibid.* (p. 166) : לבט חבט ובמארה הגעיר ; *Sifré Dt.* d'après Yalkout Deut., § 823 = ר׳ חנינא בן עקביא אומר חביבה היא ראייתו של אברהם אבינו יותר מראייתו של משה שבאברהם לא לבטוהו ובמשה לבטוהו.
8. 1° Dans les textes qui vont être cités ci-après ; 2° dans le *Pardès* (§ 19 et 230) se trouvent des Teschoubot de M. b. M. à *R. Néhémia* (cf. *Tour Y. D.*, § 401) ; 3° Nathan b. Yehiel cite une explication en son nom (*s. v.* דל). C'est à lui qu'appartiennent les citations de l'*Arouch* faites au nom de המורה של מגנצא תלמידי ר׳ משלם sont les élèves de R. M. b. M., et non de M. b. Kalonymos (Epstein, *ibid.*). Des textes comme *Schibboulé ha-léket*, n° 126, doivent être également attribués d'après *Mahzor Vitry*, n° 142, à ce Meschoullam (Epstein, *l. c.*, p. 88, n. 5). L'auteur des יחוסי תנאים ואמוראים (Ms. Bodl., v. A. Epstein, *Das talmudische Lexicon*, Breslau, 1895, p. 24) le cite *s. v.* ר׳ יוסי בר יהודה איש כפר הבבלי. Zunz voit en M. b. M. l'auteur de diverses poésies liturgiques (cf. *Rig.*, p. 162 ; *Synag. Poesie*, 192 ; *Zur Gesch.*, 71, 72, 80 ; *Ritus*, 199 ; Landshut, *Am. Haaboda*, p. 277 ; v. cependant Epstein, *l. c.*, p. 89, n. 2).

אומר אותו כל ימיו וכך היו נוהגין במגנצא. ור׳ משולם בר משה שאל את פי אריות יושבי ירושלם עיר הקודש והשיבו ומביאין ראיה לדבריהם ממסכת ברכות ירושלמי בפ׳ הרואה.

Dans le *Pardès* (Cons. 41 *d*), le Responsum palestinien est intégralement reproduit en ces termes : ואשר שאלתם נבונינו עבור מהו לומר והשיאנו ועבור החלוק שיש בין חכמי מקומכם חס ושלום שיהא בדבר זה חלוק שכן אנו נוהגין בתרי מתיבתא בארץ ישראל ונהרדעה שאומר והשיאנו בראש השנה ויום הכפורים שהלכה בהודאה [בהרואה] ששמואל אומר צריך לומר והשיאנו גם חיזוק של ר׳ הושעיא דאמר והיו לאותות ולמועדים וכן הלכתא ואין לשנות.

On y renvoie plus brièvement, p. 42 B : ור׳ משלם בר משה שאל את פי אריות יושבי ירושלים עיר הקודש והשיבו שאומר בפרק הרואה. Le même passage se retrouve dans le סדור רש״י (cf. Buber, *Sefer ha-Ora*, introd., p. 78) : ור׳ משלם וכו׳ והשיבו שאומר והשיאנו בר״ה ויה״כ. (V. aussi אגרות שד״ל, p. 236, et Brüll, *Jahrbücher*, VII, p. 87 ; *M. G. W. J.*, 1908, p. 313.)

Eliézer b. Nathan (éd. Prague, 69 *d*) reproduit ce texte, sauf qu'il lit ישיבה (את פי) au lieu de אריות. Cédékia b. Abraham (*Schibboulé ha-léket*, § 286, p. 269) le reproduit dans les mêmes termes avec indication des sources, d'après les מנהגות מגאנצא. Preuve que toutes les citations se ramènent aux rituels de Mayence, Mardochaï b. Hillel (*R. H.*, § 722) dépend, lui aussi, de cette source. Toutefois il a la variante את פי ראש ישיבה שבירושלים, de même qu'Ascher b. Yehiel (*R. H.* fin). Jacob Landau copie dans l'*Agour* (éd. Sidlikow, 1834), p. 71 *b*, Mardochaï, Çédékia b. Abraham (au lieu de רשב״ם, lire רמשב״ם). En revanche, Landau (p. 69 *b*) a encore ce passage : והשיאנו הנהיג הרר יצחק הלוי מגרמיזא שלא לאמרו דלא שייך אלא בשלשה רגלים וכ״כ רב שאלתיאל, אבל רי־בר יהודה וגו׳ והשיבו שאומרים אותו וכן כתבר׳ יהודה ריש מתיבתא. Tandis que dans toutes les recensions antérieures l'usage de Worms est joint à celui de Mayence, ici c'est celui de Worms qui vient en premier. Peut-être cette citation a-t-elle pour origine les מנהגות גרמיזא ? Il paraît singulier aussi que le רב יהודה ריש מתיבתא ne soit pas cité ailleurs. Qui est ce personnage?

Meschoullam b. Moïse a, de bonne heure, éveillé l'attention des chercheurs. Rapaport (*Toledot R. Natan*, p. 41, n. 37) a, le premier, signalé les rapports de Meschoullam avec la Palestine, comme avec l'auteur de l'*Arouch*. Il note aussi que ראב״ן, p. 18 *b*, contient encore une autre décision, adressée de Palestine à Meschoullam, à savoir : מברכין על עלה הדס בליל יו״ט שחל להיות במ״ש. Ab. Epstein a très opportunément élargi le thème fourni

par Rapaport (cf. *Hahoker*, I, 217 ; *M. G. W. J.*, XXXIX, tirage à part, p. 24 ; *Das talmudische Lexicon,* יחוסי תנאים ואמוראים, et XLVII, p. 340 ; cf. aussi A. Aptowitzer, *R. É. J.*, 1908, p. 92 ; A.-Z. Epstein J. N., 1909, p. 198 ; Aptowitzer, *M. G. W. J.*, LV, pp. 374 et 638). Il a particulièrement signalé une nouvelle source qui peut avancer quelque peu nos connaissances sur le sujet. Epstein a, en effet, indiqué le ms. héb. Bodl., c. 23, f. 14, qui nous a conservé la réponse originale de l'Académie palestinienne. Malheureusement, je n'ai pu, durant un séjour de plusieurs semaines à Oxford, me procurer de cette lettre qu'une copie laissant beaucoup à désirer. La lettre est en si mauvais état qu'il est sans doute difficile d'en tirer davantage ; si cependant un copiste plus adroit réussissait mieux, je lui donne bien volontiers la préférence. La lettre a soixante-trois lignes. Les adresse et signatures sont faciles à lire.

L'importance de la lettre vient de ce qu'elle aborde plusieurs questions. Premièrement, celle de savoir si l'on dit והשיאנו au Nouvel An et à Kippour. La réponse se laisse facilement reconstituer d'après la citation du Pardès. Deuxièmement, comment s'y prendre pour la disparition du *hameç* et la consommation des *mazzot* quand la veille de Pâque tombe un samedi. Le troisième point semble celui que mentionne Eliézer ben Nathan. La quatrième réponse a trait à la libération d'un esclave. Le cinquième et dernier point vise l'usage des fruits cueillis par des non-juifs un jour de fête.

Une analyse de ces cinq points est nécessaire pour divers motifs. La première question a pour origine la divergence d'opinions des docteurs sur le sujet. C'est R. Isaac b. Juda, de Mayence, et R. Isaac Halévy, de Worms, qui ont la parole dans nos sources. Mais la question est bien plus ancienne. Dans les *Halachot Guedolot,* éd. Hildesheimer, p. 144, nous lisons : יחיד מיחייב למימר בצלותיה בראש השנה אלהינו ואלהי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודך וגו׳ והשיאנו ה׳ אל׳ וגו׳ עד מקדש ישראל ויום הזכרון. Dans le *Seder R. Amram Gaon,* éd. Varsovie, p. 45 *a*, on trouve la phrase au nom de R. Yehoudaï Gaon : דהכי אמר מר רב יהודאי נהורא דעלמא יחיד צריך לאמר בתפלתו אוא״א מלוך על כל העולם וגו׳ והשיאנו ה׳ וגו׳. Même indication dans le *Tour,* § 582. Il est singulier que les docteurs rhénans ne se réfèrent ni aux *Halachot Guedolot,* ni au *Seder R. Amram,* pour corroborer l'usage de Mayence. Ces deux ouvrages permettaient de clore toute discussion. Mais on peut être désormais certain que les mots וכן כתב ר׳ יהודה ריש

מחיבתא dans Landau, p. 69 *b*, se rapportent à cette citation de Yehoudaï Gaon. Si ce n'est pas là une glose tardive de l'auteur de l'*Agour*, hypothèse qu'exclut à peu près le caractère de Landau, capable de beaucoup copier, mais non d'attribuer quoi que ce soit, alors l'opinion de Yehoudaï était bien connue des docteurs de Mayence. C'est à quoi vraisemblablement aussi il est fait allusion dans la question de Meschoullam.

La décision du Gaon repose sur le passage j. *Berachot*, IX, 2, Kr., p. 13 *d* (cf. Ratner, *Ahabat Zion*, p. 203, *M. G. J. W.*, 1908, LVI, p. 313 suiv.) où on lit : שמואל אמר צריך לאמר והשיאנו, רב אמר צריך להזכיר בה זמן תני ר' הושעיא והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. On voit dans sa réponse qu'il n'emploie ni l'expression כדאיתא ni כדגרסינן, mais שהלכה של הרואה.

La deuxième question concerne les usages de la veille de Pâque, quand cette veille tombe un samedi. Comment ce jour-là se défaire du *hameç*, conformément à la règle : אין ביעור חמץ אלא בשריפה? (*Temoura*, 33 *b*, 34 *a*, cf. *Geonica*, II, 227); en outre, que peut-on manger ce samedi? Pareille question était, elle aussi, depuis longtemps résolue. Dans les *Scheèltot*, § 10, nous lisons : והיכא דאתרמי ארבסר בשבתא מבערינן כל מידי מקמא שבתא ומשיירינן מזון שתי סעודות דקיי"ל הילכתא כר' אלעזר איש ברתותא שאמר משום ר' יהושע דמשייר מזון שתי סעודות כדי לאכל עד ארבע שעות דתניא (*Pes.* 13 *a*) י"ד שחל להיות בשבת (cf. *Hal. Gued.*, éd. Hildesheimer, p. 133-134). La réponse fait allusion aussi à *Pes.* 49 *a*. La question est souvent soulevée dans les Réponses des Gueonim, ainsi que dans *Schaarè Teschouba*, § 93, Ginzberg, *Geonica*, II, 227, où nous voyons que R. Natronaï, Matatia, Haï et d'autres Gueonim anonymes traitaient ce problème. Il semble que le Gaon palestinien décidait comme Natronaï. Mais on ne voit pas clairement son opinion au sujet de la consommation des Mazzot le sabbat. Il est à supposer qu'il n'a pas dû l'autoriser, puisque les Mazzot n'étaient cuites qu'après l'issue du sabbat.

La troisième question paraît être celle qu'indique Eliézer b. Natan et doit peut-être se lire comme suit : ושש [אם מברכין על ההדס בליל יו"ט שחל להיות ב] מוצאי [שבת] בדבר זה מותר הוא [1].

1. Il est fait allusion à cette réponse dans le Mardochaï, § 694, cf. Agour, p. 51 *b* : וקוטמו להריח בו אחד קשין ואחד רכין מכאן תשובה לדברי האומר דאין מברכין על הבשמים ביו"ט שחל להיות במ"ש משום שמא יקטום מן המחובר דהא שריא להריח ולא גזרינן וכן נהגו במגנצא ובקולונייא וכן פי' ר' גרשון ור' משולם ומברך על ההדס במו"ש שחל להיות ביו"ט ורש"י אומר אין מברכין על ההדס ופי' ר"י הטעם דתענוג יו"ט ושמחתו משיב נפש שאבדה.

La quatrième question traite du cas d'un esclave à qui son maître juif a accordé la liberté, sans le consentement de sa femme.

Quant au cinquième point, il s'agit de fruits qu'un non-juif apporte à un juif un premier jour de fête. La question donne occasion au Gaon de donner au passage entier de *Bèça* un commentaire qui intéresse, d'autre part, comme le montrent les notes, l'histoire de l'étude du Talmud au XIe siècle. Remarquons aussi le style de l'école palestinienne. On notera particulièrement la mention du Minhag (l. 3, 29, 15) et le lien entre Minhag et Halacha (l. 4). La question posée est rappelée par les mots ואת שאמרת (l. 7), ou ושאמרת (l. 15), ou וזה שאמרת (l. 21). A la fin, on trouve וכן הלכתא (l. 5, 13, 34). A la ligne 36 est mentionné R. Yehoudaï Gaon. La lettre est signée par Eliahou, qui porte le titre de ראש ישיבת גאון יעקב (vers 1062-1085; v. Poznanski, *Babyl. Geonim,* p. 93) et par Ebyathar ha-Cohen « le quatrième » (v. sur lui *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, p. 28; cf., en outre, ms. Oxf. 2872.2., ms. Adler 3434.8). Il est difficile de déterminer s'il faut lire אל ou של. Dans le premier cas, il s'agit d'Ebyathar b. Eliya, qui fut Gaon de 1085 à 1109[1].

1 . . . . . בשמך . . . . .

2 . . . . . אדונינו(?) מ״ר משולם בן רב משה נ״ע עבור מהו
לומר השיאנו את ברכת [מועדיך ועבור החלוק שיש][3]

3 [בין] חכמי מקומכם חם ושלום שהוא בדבר זה חילוק שכן אנו
נוהגין בתרי מתיבת[ות] דארעא [דישראל] [ונהרדעא]

4 [שאומר] בראש השנה ויום הכיפורים. ועוד שהלכה של הרואה[4]
ששמואל [הנהיג] לומר [והשיאנו וגם חיזוק של ר׳ הושעיא
דאמר והיו

5 לאותות] לימים ושנים וכן הלכתא ואין [לשנות] [וש שאלתם
ערב פסח שחלה להיות בשבת

1. Les noms d'Ebyathar ha-Cohen se rencontrent fréquemment dans diverses légendes, ainsi dans la légende de Sylvestre au IVe siècle (v. I. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, I, p. 67), dans la vie de saint Nino (v. *Studia biblica*, Oxford, V, 23, n. 75; Güdemann, *Erziehungswesen Italien*, p. 40). Dans le Midrasch, on trouve aussi un agadiste du nom d'Ebyathar, *M. Deut.*, 2, 20, *M. Zouta*, éd. Buber, p. 109. Pour ce nom, cf. Zunz, *Literaturgesch. der syn. Poesie*, p. 704; Nachtrag, p. 38; Kaufmann, *Ges. Schriften*, II, 191, n. 1. On le trouve encore dans une légende du *Séfer Hassidim* (Berlin, 1891), p. 168-169, où il est question d'un Ebyathar Kohen Cedek, contemporain de Haï Gaon.

2. = נשמתו בגן עדן, l'expression semble indiquer que, dans l'intervalle, Meschoullam était mort, ce qu'il est difficile d'admettre.

3. Les mots ajoutés entre crochets sont empruntés au *Pardès* et au *Maasé ha-Gueonim*, éd. Epstein-Freimann, pp. 14, 30, 65.

4. j. *Berachot*, 13 *d*.

6 וצריכין] לבער את החמץ בשבת [מה אנו אוכלין והבאתם ראיה מתמורה[1] את שדרכי

7 לישרף כגון אוכלין ומשקין דברי ר' יהודה וחכמים ור' שמעון

8 אומר לא זה] הדרך שברור וודאי שאין ביעור חמץ אלא שרי פה ומותר [היתר

9 גמור לאכול חמץ בשבת שחלה להיות ע"פ עד זמן בי] עור ומנהאגא דמתיבא מעולם ברור הוא כשמש שאוכלין [בו חמץ

10 בשבת אלא ניזהרין שלא להצניע מעריבי שבתות יותר משיעור] אכילה במצוק ומתניתין רוחת היא וברורה ארבעה [עשר שחל להיות

11 בשבת מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר' מאיר, וחכ"א בזמנו ור'אלעזר בר צדוק אומר תרומה מלפני השבת וחולין בזמנן] ותניא [ר'אלעזר בר צדוק אומר פעם

12 אחת שבת אבא ביבנה וחל ארבעה עשר להיות בשבת [רבא זונין ממונה של רבן גמליאל ואמר הגיע עת לבער את החמץ

13 והלכנו אחר אבא ובערנו את החמץ[2]. וכן הלכתא. ושש [אם מברכין על ההדם בליל יום טוב

14 שחל להיות במוצאי [שבת] בדבר־זה מותר והוא אמ

15 . . . . . מותר היא וכן נוהגין לפנינו במתיבא[3]. ושאמרת למה מיברכינ[ך] . . . . .

16 . . . . . ואם . . . . . ולמי . . . . .

17 . . . . . ת שמא יתירה היא ». וששאלתם עבור ראו[בן ששיחרר] עבדו בלא דעת אשתי אותו שיחרור ממש או לא. גם הבאת בשביל ששנינו] (כתובות פ' ע"ב)

18 כל נכסיך אחראין [לכתוב ת' הרי מצינו דאמ' עולא אמר ר' אלעזר הלכה גובין מן] העבדים ור' נחמן אמר שאין גובין ואמ' [רבא]

19 תנא עשה [עבדו] אפותיקי ומכרו אין בעל חוב גובה ממנו [שורו אפותיקי אין

20 בעל חוב] גובה ממנו מאי טעמא האי אית ליה קלא והאי לית ליה קלא וכו'ל[4] הלכתא. אמ' ליה

21 [ר' נחמן אנא הילכתא ידענא פרוסבול חל על הקרקעות] ואינו חל על העבדין. וזה שאמרת ראובן ששיחרר את עבדו אותו ש[חרור קיים

22 אולא ה]וא אם הניח לו מקום לגבות ממנו. וזה שאמרת לענין הקדש חמץ ושחרור[5] [מפקיעין מידי

1. *Temoura*, 33 *b*, 34 *a*.
2. *Pesahim*, 49 *a*.
3. V. ראב"ן.
4. *Baba Kamma*, 11 *b*, 33 *b*, *B. B.* 44 *b*.
5. *B. K.*, 89 *b*. *Ket.*, 59 *b*. *Gittin*, 40 *b*.

23 שעבור הנהלך עיקר הלכה אשה שהקד]ישה מנכסי מלוג תחת
בעלה ומתה [יכול הבעל להוציא מיד הקדש
24 או דילמא לא כן צריך לידע חלה קדושה על] בסיסיה בהקדישה
אותם שלא מדעת בעלה [ועתה
25 ידוע הדבר שמחיה אינו] קדוש דהא אית לה למיכל פירי בח [ייה
ודבר ברור הוא זה דאמרי' נשואה אמ' אביי (כתובות פ"ג ע"א)
ידו כידה
26 דבא אמר ידו עדיפא וכיון דמתה] לאלתר הקדישה אין קידושין גם
אם מתה בחיי לא קידושין אם [מת
27 הוא בחייה] קדשי. ועוד [באשה שנדרה] להקדש מעשה ידיה ומקשינן
עלה היכי קת[ני דבר שלא בא לעולם
28 ומוקים לה ר' חונא בריה דרב יהושע באומרת יקדשו ידי לעושיה
וכו'[1] הלכתא. ואמרינן קונמות קדושת [הגוף נינהו
29 וכדרבא ד אמר רבא הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי] שעבוד
מקשינן [ונקדשי] לאלתר ומפרקינן [אלומיי רבנן לשעבודה
30 (דבעל) דרבנן גמרינן מיניה דאפילו קונמות דקדושת הגוף נינהו]
אפעלפי שאין מפקיעין מידי שעבודא [החמירו רבנן
31 בשעבודא] הקדישה מיהת מיהו עד שיגרשנה שאם גרשה אינו אלא
[שעבודא דרבנן
32 ועד כאן לא קאמרד רבנן אלא בקונמות שהן קדושת הגוף אבל
קדושת דמים קלים] מזאת הרבה וקא רבא . . . . .
33 שוויה רבנן לבעל הלוקח להקדישה לעניים שרבה לקוחה מהו
הקדשה] אף זה לא קדשה ושעבוד דבעל ואם שחרר או שהקדיש
שיחרורו [שחרר והקדישו הקדש
34 אי שביק ליה מקום לגבות] הימנו שוויה אותה לקוח בידה וכן
הלכתא. ושש[אלתם עבור דגים
35 הניצדים] ביום טוב הראשון [ופיר]ות הנתלשין רואין אנו שאסור
הוא הדבר ושהבאת מן [ההוא] בר [טביא
36 דבכל מערבין ומשתפין (ל"ט ע"ב) וגם של מר] רב יהודאי גאון
ז'כ אדונינו לברכה מפני שמצינו[2] מצודת חיה ועופות[3] ודגין
שעשאן [מערב
37 [יום טוב לא יטול] מהן ב[יום טוב אלא]' אם ידוע שניצודו מבעוד
יום[5] ומעשה בגוי[6] אחד שהביא דגין לר"ג וא[מר מותרין הן אלא

1. V. *Ñedarim*, 86 *b*, *Kidd.*, 63 *a*.
2. M. *Beza*, 24 *a*.
3. V. *Halachot pesoukot*, éd. Schlossberg, p. 6.
4. Complété d'après la Mischna.
5. M. lit מערב יו"ט.
6. M. בנכרי.

38 שאין רצוני לקבל] הימנו וא׳מ התל[מוד] מעשה לסתור חסורי מחסרא והאכי קא תאני [ספק הבא מן

39 הגוי ספק] [1] מוכן ר׳ג [מתיר] [2] ור׳ יהושע אוסר אמר רב יהודה אמר רב [3]

40 [הלכה כר׳ יהושע] ביום טוב אבל לא מן [הרשתות ולא מן המכמורות ר׳ שמעון אומר

41 בא ומצאן שהן מקולקלין] בידוע שמערב יום טוב וכול. עוד אמ׳ ר׳ יוסף אמ׳ רב יהודה אמ׳ שמואל הלכה

42 מותרין לקבל הוא שהרי רב אמר לעולם אל ימנע אדם עצמו מבית המדרש ואפילו שעה[אחת דאנא

43 ולוי הוינן] קמיה דר׳ כי אמרת להא ש[מעתא] באורתא אמר מותרין לאכילה [בצפרא] אמ׳ מותרין לקבל [אנא דהוינא גביה הדרי ביה לוי]

44 דלא הוי גביה לא שמע] [4] ולא הדר ביה [ועוד מדברי רבינו נלמוד] חיה שקנתה בפרדס [5] [אין צריכה זימון כן

45 פירושו כיון דאמר רבה בר רב הונה אמ׳ רב [הסוכד אמת המים מערב יום טוב] וכול. והוצרך לזו אפ־עלפ. שלא הכנים [מאתמול ואמר רב חסדא

46 מדברי] רבינו והוא רב אנו למדין ממה [שעשתה כן לעצמה] בפרדס אין צריכה זימון מזה הלשון האחרון תלמוד דלא

47 רבינא נלמוד אלא רבה בר רב הונא הוא דאמ׳ שמעתא דרב והוא למד ממנה עוד זאת [אמ׳ רב נחמן

48 נפל חברין ברברבתא חבירו] של ר׳ נחמן רב חסדא ואפיעלפי שכתלמיד היה אלא נחשב כחבר ללשון הראשון [דאמר ר׳ חסדא

49 מדברי רבינו נלמוד] כאן אמרינן שאמ׳ ר׳נחמן נפל רב חסדא חבירנו בעומק הלכות [6] [גדולות ומצא ר׳ נחמן

50 מסייע לדברו ומקלם אותו. וללשון השני] ואמרינן אמר רבא בר רב הונא מדברי רבינו נלמוד כן אמרין אמ׳ רב נחמן [נפל בר] חברין ברברבתא

51 והוא רבה בנו של ר׳ הונא [שהיו] ר׳ נחמן ור׳ הונא חבירין ובכמה מקומות אמ׳ רב נחמן האכי אמ׳ רב הונא [7] [חבירו] ונמצא מקלם ואנו

52 [מקשין לשניהם היאך נלמד] מדברי רבינו והלא אמת המים הסכורה כבר עשה סותם מעשה בסכר שעשה על אמת המים ונמצא [מה שאינו

1. L'endroit manquant doit être complété d'après le texte des *Halachot pesoukot*.
2. Ajouter מתיר.
3. Le texte a אמר שמואל.
4. *Bèça*, 24 *b*.
5. *Ibid.*, 25 *a*.
6. *Ibid.*, 25 *a*. R. Hananel explique כלומר בקושיות pour ברברבתא.
7. M. G. lit רב נחמן.

53 כן בחייה שקיבתה בפרדס שלא עשה ב[על הפרדס מעשה מאתמול
בדבר זה והוסכמה זו העדות [מפי שמעיה ואבטליון תיובתא]
ותלינן את הדבר[ים מבלי תשובה]
54 וחזרנו ושאלנו [ואי בעי זימון] והתנא אמ' ר' שמעון בן אלעזר מו[דים]
בית שמאי ובית הלל[ומפורש בה חיה שקיבתה בפרדס]
55 אין צריכה זימון ומפרק רב נחמן אליבא דרבא בר רב הונא לא
קשיא הא בה[הא באמה וכי נמצאו שתי משניות]
56 מכחישות זו את זו ופירקן רב נחמן היכא אומר החיה [הצרכה זימון
באם] הוא אומר [בדגים מהו בדגים העומדין
57 במקומן ואין יכולים לרוץ [ואין מחוסרין צדה] והזרנו ומקשי' לרב
נחמן איך תאמ' כי הזימון מועיל באם והלא צריכה צדה מעולה
ובטל
58 פירוקו של רב נחמן ופירק רב נחמן בן יצחק אידי ואידי [שתי
משניות בעוברי]הם ולא באם אלא האומ'
59 [אין צריכה זימון כל ש]שמוכה לעיר שדעת בעלין עליה וזה כחו ככח
זימון שיש בה והאמ' [אין צריכה זימון שאין
60 סמוך לעיר ועלתה השמועה על זאת וכן הלכתא
61 ונירכה מיהל עדניו וחפץ יי בידך יצלח ולכל חכמי התורה נצח סלה
אליהו הכהן ראש ישיבת גאון יעקב
אביתר הכהן הרביעי ביר אל . . . . .
. . . שאלתא סוף לול . . . . .

3. Nouveaux renseignements sur Tobiya ben Eliézer.

La Gueniza a déjà une première fois livré ses secrets et élargi nos connaissances quant au lieu et à l'époque où a vécu Tobiya ben Eliézer[1]. Cette fois-ci, il est question, non pas d'un mouvement messianique ignoré chez les Juifs, mais bien d'une simple lettre ou plutôt d'un projet de lettre qui devait servir de recommandation à un voyageur. Que nous révèle cette lettre? En quoi mérite-t-elle d'être tirée de la poussière des manuscrits ou des bibliothèques? D'abord nous apprenons à mieux connaître la personne de l'auteur de la lettre. L'acrostiche ne laisse subsister aucun doute : il s'agit bien de Tobiya ben Eliézer. Une lettre de la plume d'un homme tel que lui vaut, en tout cas, d'être conservée. Pareil honneur échoit souvent à de moins dignes, dont le seul mérite est d'avoir vécu il y a des siècles. En second lieu, nous avons une nouvelle preuve, dont il n'était, d'ailleurs, guère

1. Cf. *J. Q. R.*, IX, 27-29, D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, II, 190-202.

besoin, que Tobiya vivait à Salonique, où il occupa les fonctions de rabbin. Ensuite la lettre nous permet de jeter un coup d'œil sur l'activité rabbinique au XIe siècle, sur quoi nous ne sommes pas aussi renseignés qu'on pourrait le croire. Le rabbin à Salonique était au centre de la vie juive. Un Juif מקהל רוסיא rencontre dans ladite ville un parent revenant d'un pèlerinage à Jérusalem dans sa patrie. Le Juif russe est pris, lui aussi, du désir de mettre à profit son séjour à Salonique pour aller aux Lieux-Saints : cela confirme ce que nous apprend l'écrivain persan de 1048 : de Russie venaient des Juifs pour satisfaire leur désir de se rendre en Terre-Sainte. En outre, il est intéressant d'apprendre que le Juif russe n'entendait ni l'hébreu, ni le grec, ni l'arabe, mais uniquement le parler de sa terre natale שפת כנען. Voilà un argument en faveur de l'opinion exprimée il y a quelque cinquante-trois ans par feu A. Harkavy à propos des Juifs et des langues slaves [1] et qui a, d'ailleurs, rencontré l'adhésion des savants. Enfin, nous signalerons la collection de textes touchant le mérite de la bienfaisance, où il est fait état aussi des אותיות de R. Akiba (à ajouter dans Wertheimer מדרש אותיות דר"ע, Jérusalem, 1914, p. ה). Dans la glose de la page 72 se trouve encore une intéressante notice qui indique que les moyens d'existence des Juifs de Salonique étaient limités et qu'ils étaient obligés de compter sur des secours étrangers.

Ms. Oxf. 2862. 71 b.

אשרי שומרי משפט וג' [2]
אשרי משכיל אל דל וג' [3]
אשרי איש ירא את יי במצותיו חפץ מאד [4].
קרואי צאן קדשים דיגמת? אילי תרשישים עוז עוזם מא[להי]ם.
טוב טעם ודעת [5]
הוברי צונם וטרשים סקל סלק ריטושים ישנים גם חדשים [6]
ולכל זאת מודעת [7]

1. Dans היהודים ושפת הסלאוים, Vilna, 1867.
2. Ps., CVI, 3.
3. Ps., XLI, 1.
4. Ps., CXII, 1.
5. Ps., CXIX, 66.
6. Cant., VII, 14.
7. Is., XII, 5.

להק[ת] בינת לחשים[1]. להוציא ממסגר כבושים[2], אחד באחד נגשם[3].
בארץ דרכיו לדעת[4]
שילום ששה ושלשים[5]. צירוף מלכות... אמונת עתך ונשים.
ישועת חכמת ודעת[6].
הגוני הוגני שלושים. הוסף עלי אשישים, פזר־נתן לראשים[7].
הלא היא הדעת[8].
קילוח[9] צידקם מפישים. לבא בזה מחישים, הליכות עולם דורשים[10].
ברבים חכמה לדעת[11].
יושר עקשי ישישים. רצו כגון פרשים[12]. רעננים כמו ברושים[13].
אליהם נקל דעת[14].
שינום שידול שימושים, אבוקים כלי משים[15], מסגר עם חורשים[16]
עזרם מפיו דעת[17].
כב' גד' קד' קהילות־עם קו־ש תפוצות שארית ישורון משכילי נאמנה
בעלי שכל ובינה יפר מי מנה[18], נטעי כנת שושנה[19], צמחי הר המור
גבעת הלבנה[20], משוש כל קריה[21] צהל כל מדינהו העם בחר לו שוכן
מעונה, היותם חבל נחלתו[22], לא המיר ולא שינה[23], חוקי שעשועיו
נתנם במתנה[24], עבור ישמרו חוקיו ביושר ונכונה[25], בלי תפוג ריחם
וצורת סממנה[26], כימי העץ ימיהם לעדנה[27], ואכן הנה נא פזורים בכל

1. *Ibid.*, III, 3.
2. *Ibid.*, XLII, 4.
3. Job, XLI, 8.
4. Ps., LXVII, 3.
5. Voir mon *The Doctrine of merits*, Londres, 1920, p. 133-70.
6. Is., XXXIII, 6.
7. Ps., CXII, 9.
8. Jér., XXII, 16.
9. Peut-être קילום ?
10. Hab., III, 6.
11. Eccl., I, 16.
12. Joel, II, 4.
13. Hos., XIV, 9.
14. Prov., XIV, 6.
15. Jér., XL, 10.
16. *Ibid.*, XXIV, 1 ; XXIX, 2.
17. Prov., II, 6.
18. Nombr., XXIII, 10.
19. Prov., LXXX, 16.
20. Cant., IV, 6.
21. Is., XXXII, 13.
22. Deut., XXXII, 9.
23. Mal., III, 6.
24. Prov., VIII, 30.
25. Ps., CV, 45.
26. Hab., I, 3.
27. Is., LXV, 22.

פינה, אין דורש ואין מבקש[1] להפגיע צקונה[2], עד ישקיף וירא. ויאמר לחננה, ויעשה למען שמו ויחוש משעינה, כי פיהו דבר והיו תהינה, ונחמת נביאיו בקרוב תבואינה. לעלץ לב עלוב בקרית ציונה, אשר הוקם על[3] באהב שם חנה, עוד יצמח צמח על כנו לכוננה[4], ויבנה בית קדשו וידיו תבצענה[5], ויקבצו שבויים היותם לראש פִּנָּה, ואז פארור יקבצו פני פאתי עדינה[6], כי הושיעה לו ימינו הנכונה, גם כי יעורר עזרה הישנה, והמשכילים יזהירו כזוהר חמה ולבנה, ומצדיקי הרבים ככוכבים להקרינהו כעיניין דכת' והמשכילים יז' כז' הרק' ומצ' הר' כר' לע' ועד[7]. אגב שיאות משאות שלומינו הוצרכנו הודיעכם עסק מ' פל. ב'. פל. שהוא מקהל רוסיאה ונתארח אצלנו בקהל סלוניקי צעירי הצאן ומצא את קרובו ר' פל. בא מירושלם עיר הקודש אלים יכוננה עד עולם סלה וביד קרובו היה איגרת מאת אד' כב ג'ק'מ' פל. וסיפר לו כל הדרת ארץ ישראל ונדבה רוח אותו ללכת גם הוא להשתחוות אל מקום הקודש וביקש ממנו שתי שורות הללו להיות לו לפה ולמליץ יושר פני כבוד הדרתכם להתיר לו פיסת יד[8] ולהדריכו בדרך הטוב אל נכון מעיר לעיר ומאי אל אי עם אנשים נאמנים כי אינו יודע לא לשון הקודש לא לשון יווני גם לא ערבי כי אם שפת כנען אשר מדב[רים] אנשי ארץ מולדתו וכבר רבותי' כל בית ישראל אחינו... אנשי גאולתינו כח הצדקה וגודל החסד ומתן שכרם אשו בצידם גלוי לפניכם שהרי דבר זה כתוב בתורה ושנויה בנביאים משולש בכתובים מרובע במשנתינו וגם חמוש בתלמוד וגם באותות גמל דל רמז[9]. כתוב

72 b.

בתו' דכת' נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתן לו[10] וגו' פתוח תפתח[11] ושנוי בנביאים דכת' הלא פרוש לרעב לחמך ועניים מ[רודים] ת' בית[12] וג' ונחך יי תמיד וג'[13] משולש בכתו' פזר נתן לאביונים צדק' עומדת

1. Ez., XXXIV, 6.
2. Jos., XVII, 10.
3. II Sam., XXXIII, 1.
4. Is., XXXIII, 45.
5. Zach., IV, 9.
6. Joel, II, 6; Nah., II, 11.
7. Dan., XII, 3.
8. Ps., LXXII, 16.
9. Éd. Wertheimer, p. ר"ן.
10. Deut., XV, 10.
11. *Ibid.*, XV, 8.
12. Is., LVIII, 7.
13. *Ibid.*, V, 11.

לעד ק׳ ת׳ בכב׳ [1] ובמתניתין תנן [2] אילו דברים שאין להם שיעור הפאה והביכורים והריאיון וגמ׳ חס׳ ות׳ תו׳ אילו דברים שאדם אוכל מפירות׳ בעו׳ הזה והק׳ קיימת לו לעולם הבא כיבוד אב ואם וגמ׳ חס׳ וכול. ותוב גרסינן בגמ׳ [3] אמ׳ רבי. יוחנן גדולה לגימא שמרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים ומעלמת עינים מן הרשעים ומשרה שכינה על נביאי הבעל ושיגגתה עולה זדון. מרחקת את הקרבים מעמון ומואב. מקרבת את הרחוקים מיתרו דאמ׳ ר׳ חנן [4] בשכר קראן לו ויאכל לחם [5] זכו מבני בניו וישבו בלשכת הגזית שנ׳ משפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים סוכתים המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב [6]. וכת׳ התם ובני קני חתן משה. [ו]גומר [7]. מעלמת עינים מן הרשעים ממיכה דתניא ר׳ יונתן [8] או׳ ממגרב לשילה שלשת מילין היה והיה עשן של מערכה ועשן פסלו של מיכה מיתערבין זה בזה בקשו מלאכי השרת לדחקו [9] אמ׳ להן הקבה הניחו לו פיתו מצויה לעוברי דרכים. ומשרה השכינה על נביאי הבעל מחבירו של עידו [10] דכת׳ גם אני נביא כמוך ומלאך יי [11] דיבר אלי בדבר [12] לאמר השובהו אתך אל ביתך ויאכל לחם וישת מים כיחש לו [13] וכת׳ ויהי הם יושׁ׳ על השו׳ ויהי דבר יי אל הנביא. [אשר] השיבו וגו׳ [14]. שגגתה עולה זדון מיהודה [15] דאמ׳ רב יהודה אמ׳ רב אילמלי הילוהו יהונתן לדויד שתי ככרות לחם לא

74 a.

[נהרגה] נוב עיר הכהנים לא נטרד דואג האדומי ולא נהרג שאול ושלשת בניו ולא עבדו ישר׳ וכול [16]. ואין אנו כמזהירין אלא כמדכירין לפי שאין מזורזון אל להזורז [17]. ומי שאינו מקפח שכר כל ביריה לא יקפיח

1. Ps., CXII, 9.
2. M. *Pèa*, I, 1.
3. *Sanh.*, 103 *b* suiv.
4. Texte : ר׳ יוחנן.
5. Ex., II, 20.
6. I Chr., II, 55.
7. Juges, I, 16.
8. *Sanh.*, 103 *b*. Lire : תניא ר׳ נתן מגרב לשילה.
9. Texte : לדוחפו.
10. I Rois, XIII, 18.
11. Manque dans le texte massorétique.
12. Texte massor. : בדבר יהוה.
13. Tout ce passage manque dans le Talmud.
14. I Rois, XIII, 20.
15. Lire : מדר׳ יהודה.
16. Manque dans le texte.
17. V. *Sifré* sur Nombr., § 1 ; p. 1 *a* : ואין מזרזים אלא למזורזים ; *Maccot*, 29 *a* : אין מזרזים אלא למזרז. Sur la phrase : ואין אנו כמזהירין אלא כמדכירין, cf. *R. É. J.*, LXX, p. 102 : ואין אני בהן כמזהיר אלא כמזכיר dans la lettre de Joseph ibn Abitour ; v. aussi מאמר משרא קטירין, p. 3 *b* et p. 17 *b* : ואף גם זאת להם אינני כמזהיר אלא כמזכיר ואינני כמזהיר רק כמזכיר.

משכורתכם ויאמר לקבצכם מארצות אויביכם [1] ויגן עליכם ויושיעכם מכל צוררכם [2] וישכלל עירו בחייכם ויבנה מקדשו בימיכם ויצמח משיחו לכם ויצא מלככם לפניכם ואהיכם בראשיכם ושמחת עולם תבוא עליכם ואנחנו אחיכם בכלל ברכתכם ונזכה לראות בשוב יי שבות עמו יגל יעקב וישמח ישראל [3].

On lit la glose suivante, p. 72 *a* :

ויקבל שלום מפל. הצעיר העני שהוא שואל מהדרתו שיחקר מדתינו ויבחן עניותינו ויעשה עמנו כראוי לנו לשם שמים כי מדתינו לא כמדת אחרים שהם יוכלו לעבד ולעשות מלאכה ובחסדי? נעשה עמנו חסד כי יש לאל יד כשאמ׳ הכת׳ כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה וג׳ [4].

Glose dans la marge de droite, p. 72 *b* :

. . . חסרנו מזונותינו ויתחשב בגזלה בביתו כמו־שכת׳ גזלת העני בבתיכם [5] וידוע . . . . מה שיגזל אחד אלא אם לא יתנו פרנסותו הוא גזלן כמה וכמה אם יכניע אחרים.

Ibid., glose dans la marge supérieure :

שלא . . . . ואדוני איש חכם כמלאך האלהים לא יעשה עול.

4. Haï Gaon et les usages des deux écoles.

On lit dans l'*Agour*, p. 69, l'étrange indication que voici : אין אומרים ותתן לנו ייי אלהינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון לא בר״ה ולא ביה״כ אבל רב שר שלום גאון אומרים בשתי ישיבות בר״ה וביה״כ בין בתפלה בין בקידוש מועדים לשמחה, וכן בישיבת רב פלטוי גאון וכן כתב ר׳ שמואל בן חפני מנהג בב׳ ישיבות לאומרו ורב האי אומר שאין מנהג לומר מועדים לשמחה וכו׳ וכן פשט המנהג.

R. Sar Schalom, R. Paltoï (lire ובן בתשובת) et Samuel ben Hofni attestent que, dans les deux académies, au Nouvel An et à Kippour, on disait dans l'Amida ומועדים לשמחה : comment Haï Gaon a-t-il pu contester ce fait si formellement? L'usage est

1. Ez., XXXIX, 27.
2. Zach., IX, 15-16.
3. Ps,, XIV, 7.
4. Eccl., IX, 10.
5. Is., III, 14.

encore mentionné p. 71 *b*, au nom de Sar Schalom, dans les mêmes termes אומרים בב׳ ישיבות.

La même contradiction se rencontre encore en d'autres passages de l'*Agour*, ainsi p. 71 *a* : מצאתי בשם ר׳ סעדיה ור׳ עמרם גאון לאחר תפלת מוסף מנהג בב׳ ישיבות להריע תרועה אחת גדולה כדי לערבב את השטן ורבי׳ האי ז״ל כתב אין אנו עושין כן ולא שמענו מאבותינו שנוהגים כן אלא שהיחידים מתעסקין כל אחד ואחד. Ici Haï contredit également les affirmations des Gueonim Saadya et Amram. Toutefois, dans ce dernier cas, le dire de Haï peut s'expliquer. En effet, Landau cite la version suivante du *S. Yeréim* : כתב ר״ע לאחר התפילה מריעין תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן, ור׳ האיי גאון כתב לא מטעם מנהג עושין כן אלא משמע מתוך הגמ׳ שהיחידים היו רגילים לתקוע אחר התפלה ואם אין עושין כן אין עיכוב בדבר.

Le même passage se trouve dans Tanya, § 75, ainsi que dans *Schibboulé ha-léket*, éd. Buber, p. 284[1]. Quoi qu'il en soit, dans le premier cas, il n'est pas aussi facile de venir à bout de la difficulté. La même chose s'observe dans une information de Cédékia b. Abraham dans un passage du *Schibboulé ha-léket* qui commence ainsi : מצאתי בתשובות הגאונים ז״ל מה שאומרים במוספי שבתות וימים טובים פעמים ולהיות לכם בקדושה..... אלא נקבע אותה וכן מנהג בתפלת המוספין וב״נ שאין שם ק״ש כלל et conclut par : בשתי ישיבות. Ce texte remonte sûrement au Gaon Sar Schalom, comme il résulte du *S. ha-Ittim*, p. 128 suiv. Mais nous y voyons de nouveau que Haï conteste cet usage en ces termes : אבל בישיבה ובבה״כ של רבינו לא נהגו מעולם לאומרו לא בשבת ולא בי״ט ולא בזולתה, cf. תשובות גמו״מ, § 122. La question s'obscurcit encore quand nous lisons ce que dit Natronaï Gaon dans le *Seder R. Amram* : והכי שדר רב נטרונאי ר״מ דמתא מחסיא כך מנהג של שתי ישיבות לומר ..... ובנעילה אנו אומרים פעמים. Mais Haï dit, au contraire, qu'abstraction faite de l'office final du Kippour, « il n'a jamais été en usage de le dire dans l'académie de Poumbeditha ». Et Isaac ibn Gayyat dit à son tour (éd. Bamberger, p. 64) au nom du Gaon Haï : בישיבה אין אומרים לעולם פעמים לא בתפלת שחרית ולא בתפלת מוסף כל עיקר. B.-H. Auerbach (*Ha-eschkol*,

1. Cf. *Schaarè Teschouba*, § 65, où ceux qui questionnent Haï déclarent וכך הוא מנהג בב׳ ישיבות, mais où la réponse est quelque peu obscure, car Haï dit d'abord כי אין אנו עושין כן בתורת מנהג et, en second lieu, ולא שמענו שאבותינו נהגו כך, ce qui, au fond, paraît une négation du Minhag. Dans d'autres questions encore, les consultants se réfèrent au rite des deux écoles, p. ex. *Schaarè Teschouba*, § 66.

p. 26, n. ט"ז) comme Albeck (p. 40) ont aperçu la difficulté. Albeck pense : וכן מנהג וגו' הוא שלא בדיוק. Mais la correction est inadmissible pour plus d'un motif. D'abord, l'information du *Sch. ha-léket* est confirmée par le Responsum de Natronaï dans le *Seder R. Amram*, quoique Albeck veuille faire dire au mot אנו ce que le Gaon n'a jamais soupçonné. En second lieu, Haï combat avec insistance l'usage du פעמים, puisqu'il affirme qu'on ne le disait ni dans l'Académie, ni à la synagogue. Quoi qu'il en soit, voilà un troisième cas, où nous voyons Haï affirmer qu'un usage n'est pas pratiqué, alors que des autorités antérieures se portent formellement garantes de l'authenticité du Minhag.

On trouve, en outre, dans Tour (*Orah Hayyim,* § 693) au nom de R. Amram Gaon : כ' ר"ע ז"ל מנהג בשתי ישיבות ליפול על פניהם כיון שהוא יום נס וגאולה צריכין אנו לבקש רחמים שיגאלנו באחרונה כבראשונה וכך אמר (à Pourim). Dans le Séder des Gaon, p. 37 *b*, on lit : וכך אמר כ' עמרם בר ששנא ריש מתיבתא כך מנהג במתיבתא שיורדין תנאין לפני גאון ואב בית דין ואלופים וכל ישיבה כלה ומבקשים רחמים הרבה ונופלין על פניהם (cf. *Ha-manhig,* p. 43 *a* ; שבה"ל, § 200 ; חשא). Le Tour ajoute cependant : ובתשובה מצאתי שאין נופלים על פניהם.

Nous trouvons plus de difficulté encore dans la différence d'opinion entre Haï et Natronaï relativement à la lecture du rouleau d'Esther. Dans le cas précédent, on pouvait mettre en doute l'exactitude de la tradition de Jacob b. Ascher, vu que nous ne trouvons pas dans le *Séder* les mots מנהג בב' ישיבות. Mais ceci n'est pas possible au § 690. En effet, on lit à cet endroit : כתב ר'האיי ז"ל מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה פושט וקורא כאיגרת אבל כספר תורה לא־חזי לן, tandis qu'il est dit au nom de Natronaï Gaon : רבינו שבבל ובכ"מ ישראל (l. ובבית) ישיבות שבבית קורין וכורכין כס"ת. En Espagne, en Allemagne et en France, la décision de Haï a prévalu. Les mots de Haï Gaon sont cités par Alfasi (§ 1068) ; mais Mordekhaï b. Hillel (§ 800) y ajoute : אבל בתשובות הגאון נמצא כורכה וקורא כס"ת ואינה פושטה כאגרת וכן נמסר בשתי ישיבות ונהגו בכמה מקומות שקורא וכורך כס"ת (cf. Ascheri, *Meguila,* § 7, Maïmonide). La dernière opinion est confirmée aussi par Amram Gaon (v. p. 37 *a*) : והקורא את המגילה בציבור כורך וקורא כס"ת ואינה פושטה כאגרת, שבשתי ישיבות ובבית רבינו שבבבל ובכ"מ ישראל קורין כס"ת וכן המנהג. Dans le *Manhig,* la même phrase est citée au nom de R. Nathan Gaon (p. 42 *a*). Comment R. Haï a-t-il pu abolir ainsi l'ancien usage, si toutefois nous admettons qu'il ait eu connaissance d'un rite différent, ce que l'on ne peut supposer *a priori* ?

Ces textes, qu'on pourrait multiplier, semblent attester ou bien que Haï a ignoré les usages établis des deux écoles, ou bien, si l'on ne peut souscrire à semblable hypothèse, qu'il les a jetés par-dessus bord pour certaines raisons. Ce fait est d'autant plus étonnant que, d'une part, Scherira, père et maître de Haï, se réfère souvent et avec beaucoup de piété aux usages des écoles (cf. B. Lewin : *Rabbi Scherira Gaon,* Jaffa, 1916, p. 11, 20 et suiv.), et, d'autre part, que nous savons avec quelle fidélité Haï se conforme à la méthode et à la direction de son père Scherira (v. Rapoport, *Toledot R. Haï Gaon,* p. 80 suiv.). Comment expliquer ces faits ?

A. Marmorstein.

BIBLIOGRAPHIE

KLEIN (Samuel). **Jüdisch-palæstinisches Corpus Inscriptionum** (Ossuar-Grab-und Synagogeninschriften). Vienne et Berlin, R. Lœwit, 1920, in-8° de VI (+ 1) + 106 pages[1].

Le sol de la Palestine n'est pas, en général, riche en inscriptions. De l'époque anté-israélite, nous n'avons que la tablette cunéiforme de Lakhich et quelques scarabées. De l'époque du premier Temple, nous possédons les *ostraca* de Samarie, sur lesquels nous sommes encore très imparfaitement renseignés, le calendrier agricole de Guézer, la stèle de Mécha, l'inscription de Siloé, quelques sceaux. L'époque suivante nous a encore livré moins de documents. Néanmoins un Corpus qui réunirait les matériaux dispersés un peu partout était fort désirable. La publication de M. Klein répond en partie à ce besoin. Elle contient 183 inscriptions sur ossuaires et sur tombes ainsi que 18 inscriptions synagogales, en hébreu, en araméen et en grec, datant de la période du second Temple et des siècles suivants. La matière est, autant que je puis voir, épuisée et elle est traitée d'après l'état actuel de la science. On doit seulement regretter qu'il ait été impossible à l'auteur d'ajouter des reproductions photographiques.

La plus ancienne inscription sur ossuaire de Jérusalem est, d'après Klein, son n° 9, en grec et en hébreu : Οσσα των του Νεικα | νορος Αλεξανδρεως | ποιησαντος τας θυρας | נקנר אלכסא. C'est donc le Nicanor qui fit venir d'Alexandrie des portes de bronze pour le Temple (*Yoma*, III, 10; *Middot*, II, 3; T. *Yoma*, II, 4). Mais la difficulté réside en ceci : tandis que le texte grec parle des fils de Nicanor, le mot בני manque dans l'hébreu. M. Klein accepte l'opinion de M. Imm. Lœw qui efface τῶν dans le grec et voit dans אלכסא une abréviation de א[נדרי]אלכס, soit « Nicanor d'Alexandrie ». Mais il faudrait alors נ' אלכסנדרי (comp. ביהכ"נ של אלכסנדריים et d'autres textes dans Krauss, *Lehnwœrter, s. v.*,

1. Les pages 99-106 contiennent des « Additions » imprimées après coup et en caractères différents.

אלכסנדרי I) ou מאלכסנדריא נ׳. D'autre part, il n'est pas si simple d'effacer τῶν (voir aussi la note de Dalman, p. 89). L'explication la plus vraisemblable est celle de Lidzbarski (*Ephemeris*, II, 198, où l'on trouvera la bibliographie), d'après qui נקנר Νεικανόρ et אלכסא Ἀλεξᾶς désignent deux fils de Nicanor; Nicanor pourrait être né après la mort du père et porter son nom (il est vrai que, dans ce cas, il aurait peut-être fallu אלכסא נקנר). — Mais n'avons-nous pas un ossuaire plus ancien? Le שמעון בר ישוע du nº 67 n'est-il pas l'auteur de la Sagesse de Sira? On sait que son nom est ainsi écrit à la fin du Sira hébreu et dans le *Séfer ha-Galouï* de Saadia (Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 151, l. 11).

En ce qui concerne les inscriptions tombales, beaucoup de savants (Zunz, Derenbourg, L. Lœw; voir les références dans Harkavy, *Altjuedische Denkmaeler aus der Krim*, p. 101) ont affirmé que l'antiquité juive n'en connaissait pas. On alléguait la parole célèbre du Talmud (j. *Chekalim*, II, 7; 47 *a*, l. 40) : אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן הן זכרונן. Mais K. fait justement remarquer (p. 8) que ce passage veut dire seulement qu'il est *inutile* de perpétuer le souvenir des justes par des monuments. Plus d'un fils de juste n'avait peut-être pas les moyens d'élever un monument à son père et on se consolait en disant que les paroles des justes suffisent à les immortaliser. K. signale encore le passage du *Midrasch Tannaïm* sur Deut., XVI, 21 (éd. Hoffmann, p. 98 en bas) : לא תקים לך מצבה שומע אני אף לא על קבר אביו ואמו ת״ל אשר שנא ה׳ וכו׳, où l'on emploie même le terme de מצבה à côté de נפש. Sans doute, il n'est question ici que d'une pierre tombale et non d'une inscription; mais les inscriptions étaient sans doute également en usage, quoique peu fréquemment. C'est le cas d'appliquer la règle לא ראינו אינו ראיה. Nous possédons une inscription tombale complète, celle des בני חזיר (nº 8), qui date probablement de l'époque du second Temple [1].

M. Klein observe que jusqu'ici on a trop peu utilisé la littérature talmudique pour expliquer les inscriptions et il croit pouvoir retrouver dans cette littérature plusieurs personnages nommés dans les inscriptions et dont on déterminerait ainsi la date (voir p. 2, note 1). Mais je crois qu'il est allé en cela trop loin. Ainsi, il identifie le תנחום בירבי שלום du nº 111 avec le ר׳ תנחום דיפו ou דמן יפו qui est mentionné dans la *Pesikta de R. Kahana*, 62 *a*, et dans la *Pesikta Rabbati*, ch. XVII. Mais alors l'inscription aurait dû porter רבי תנחום, comme elle porte בירבי שלום. Le nom de Tanhoum est trop fréquent pour qu'on puisse en tirer des conclusions. Une identification encore moins vraisemblable est celle de Ναουμ υειος Σοιμωνος Βαρβαβι du nº 112 avec ר׳ נחמן דיפו (*Gen. r.*, LIII, 4; *Lév. r.*, VI, 5) : K., suivant en cela I. Lœw, voudrait corriger Βαρβαβι en Βαρραβι et y voir בר רבי = בריבי, ce qui ferait

1. Il va sans dire qu'on n'en doit rien déduire pour l'authenticité des inscriptions tumulaires de Crimée dont la falsification par Firkovitsch est maintenant établie, comme je le montrerai à nouveau ailleurs.

de notre Naoum un docteur. Mais Naoum correspondrait plutôt à נחום qu'à נחמן, et בירבי est transcrit correctement dans le n° 113 par Βερεβι, transcription confirmée par les « duo Rebbites » d'une inscription tumulaire de Venouse (voir Ascoli, *Atti...*, p. 256, 293, 349 ; comp. Graetz, *Monatsschrift*, 1880, 439). On doit admettre que בירבי était aussi prononcé avec *ségol* (v. Bornstein, התקופה, IV, 426) ; la correction de Βαρβαβι en Βαρραβι est donc à rejeter (Lidzbarski, *Ephemeris*, I, 188, se prononce aussi contre elle). Il est également risqué d'identifier le בנימין פרנס[ה] בר יוסה de l'intéressante inscription sur mosaïque découverte pendant la guerre près de Aïn-ed-Dok, au nord de Jéricho (p. 69), avec le בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה, dont nous ne savons ni quand ni où il a vécu.

Voici maintenant quelques remarques de détail :

Sur les inscriptions mortuaires (*ossuaires et tombes*). — N° 14 *b* : שפרא est sans doute le nom biblique de שפרה (Exode, I, 15), affecté d'une terminaison araméenne. — N° 17 (et 137) : l'orthographe לזר sans ע est particulièrement intéressante ; noter que le fils s'appelait אליעזר : les deux noms étaient donc considérés comme distincts. — N° 22, sur אלעשה : comparer le nom de בן אלעשה, gendre de Rabbi (*Nedarim*, 51 *a*, etc.). — N° 50 (et 173) : le nom de מריה est rattaché par K. — et il a sans doute raison — non pas à מרים, qui est si fréquent dans la littérature talmudique, mais à מרייה (de מריא) ; mais מרים était aussi expliqué par « l'engraissée » (voir Bardenhewer, *Der Name Maria*, p. 147 et s.; cf. Blau, *R. É. J.*, XXXII, 159 ; critiqué par Kaufmann, *Monatsschrift*, XL, 191). Dans חייא בר מרייה et יוחנן בן מריא (v. Klein, p. 25, n. 3), le second nom peut parfaitement représenter la mère ; comparer ר' יוחנן בן ר' יוסי בן דורמסקית, אבא שאול בן בטנית החורנית, où les noms des mères, à la vérité, ne sont pas des noms propres, mais des patronymiques, désignant peut-être des prosélytes (explication de Derenbourg, *Essai*, p. 223). Des noms d'hommes analogues se trouvent dans la Bible sous la forme מריות (I Chron., v, 32, etc.) et dans le Talmud babli sous la forme מריון (voir Kohut, *s. v.*, V, 251 *a*). — N°s 60-62 : שלום comme nom de femme se retrouve dans אימא שלום, la femme de R. Eliézer et sœur de R. Gamliel II (*Chabbath*, 116 *a* en bas). — P. 28 : les inhumations sur le Mont des Oliviers eurent lieu aussi plus tard, entre autres chez les Caraïtes, qui désignent alors le mort comme הנטמן בכבוד תחת כסא הכבוד (v. *Riv. Isr.*, IX, 117). Sur la défense d'enterrer à Jérusalem dans l'intérieur de la ville, voir Büchler, *R. É. J.*, LXII, 202 et s. — N° 69 : צביא est justement rapproché de Ταβίθα et expliqué par « gazelle » ; c'est sans doute (contrairement à l'avis de Dalman, p. 90) le nom biblique de צביה, qui revient au moyen âge (voir mon אנשי קירואן, p. 47 en bas). Fleischer (*apud* Levy, *Chald. Wb.*, I, 4266 en haut) y rattache sans doute avec raison les noms d'esclaves טבי et טביתא. — N° 73 : סרי pourrait être un nom arabe ; la « Kounya » des caraïtes Ben Zita et Sahl b. Masliah était אבו אלסרי ;

mais on trouve aussi סרו (n° 160). Comparer encore le nom de femme סרוה dans une ketouba caraïte de Jérusalem 1028 (*Jerusalem*, éd. Luncz, VI, 237). — *Ibid.* : les mots de la michna d'*Edouyoth*, v, 6, שאין עזרה נגעלת וכו', prouvent, au contraire, que Akabia b. Mahallalel n'était pas un prêtre ; voir *Pesahim*, v, 5. — N° 96 : Νισον ne peut guère être le nom de « nissan » ; d'abord, il faudrait Νισαν [1] (comparer cependant Αββομαρι et Αββομαρης dans les n°s 120 et 121) ; en second lieu, « Nissan » comme nom d'homme est tardif et n'existe que chez les Juifs germano-polonais. Le nom de טבת se rencontre encore aujourd'hui chez les Juifs du Caucase (v. Tchorni, *Séfer ha-Massaoth*, p. 67). Le nom de שבט existe aussi, voir Cat. Harkavy-Strack, p. 193 en bas (si le texte n'a pas été fabriqué par Firkovitsch). — N° 105 : sur le nom possible d'Abraham dans le Talmud, voir Bacher, *R. É. J.*, XXVI, 103. — N° 115 : l'orthographe דיאן nous reporte à l'époque des Gueonim, ce qui expliquerait aussi קורא à la place du talmudique קרא ou קריי (voir les textes dans Lévy, *s. v.*). Par conséquent, סנא à la l. 3 ne peut guère être corrigé en ברסנא ou כרסנא. — N° 151 : Σαμαχιος est peut-être simplement une forme secondaire du Συμμαχος du n° 152. — N° 158 : l'origine non juive de cette inscription ressort aussi de la mention du nom de mois syro-macédonien Ἀπελλαῖος, qui correspond à kislew. — N° 173 : le rapprochement de נפשה דסיריקין (j. *Eroubin*, v, 1) avec le tombeau de Συριχιος mérite particulièrement d'être relevé.

Sur les inscriptions synagogales. — N° 1 : sur Emmaüs, voir les thèses très hypothétiques de Herschberg dans התקופה, VI, 224. — N° 4 : תנחום et נחום alternent ailleurs encore, voir *Z. D. M. G.*, LIII, 693.

Il serait grandement désirable que M. Klein, qui s'est avéré comme un travailleur consciencieux dans le domaine des études palestiniennes, puisse nous donner bientôt un Corpus complet de toutes les inscriptions palestiniennes.

Varsovie. SAMUEL POZNANSKI.

1. C'est la transcription de ce nom de mois dans les Apocryphes et dans Josèphe, voir Schürer, I^4, 746.

Au dernier moment, nous avons la tristesse d'apprendre la mort prématurée du Dr Samuel Poznanski. C'est une grande perte pour la science juive, dont il était un des plus éminents représentants, et en particulier pour notre Revue, *qui avait en lui un ami dévoué et un précieux collaborateur. Nous reviendrons sur la carrière de ce savant, dont le labeur et la conscience étaient dignes de tout éloge et qui a laissé une œuvre considérable.*

MALTER (Dr. H.). — **Saadia Gaon, his Life and Works**, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1921.

Sans vouloir écrire un compte rendu complet de ce savant ouvrage, je présente ici quelques remarques se rapportant principalement aux opinions que j'ai exprimées dans mes études de cette période de l'histoire juive où le grand Gaon de Soura a occupé une place si éminente.

1. P. 28, note 11, M. Malter s'est manifestement mépris tout à fait sur le sens de ce que j'ai dit dans *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, p. 153 suiv. Publiant un autre fragment (= *Or.*) du panégyrique poétique contenu dans *Saadyana* (= *S.*), n° XXXV, j'ai montré que le nom du *héros* de ces poèmes était pleinement établi grâce à l'acrostiche : אברהם רבנו נזר סגלה ועוז הגולה. Ceci fait évanouir du coup l'identification proposée entre ce personnage et Saadya ou Samuel b. Hofni, puisque son nom était Abraham. Supposer que l'acrostiche désigne non le héros, mais l'auteur des poèmes est impossible, vu que (comme je l'ai dit, *ibid.*, p. 153, en bas) « l'auteur supposé des poèmes, Abraham Ha-Cohen (d'après Schechter, *l. c.*, p. 64, n. 8) ne se serait sûrement pas qualifié lui-même de Rabbènou ». A présent, M. Malter s'approprie cette réflexion pour réfuter mon argumentation après m'avoir prêté l'opinion erronée que l'auteur des poèmes se nomme lui-même *Rabbènou*, « notre maître ! » Diviser l'acrostiche, comme le fait M. Malter, en supposant que par le mot *Abraham* l'auteur se désigne lui-même, tandis qu'à partir de *Rabbènou* c'est du héros qu'il s'agit, est un système si manifestement forcé qu'il n'a pas besoin de réfutation. Il ne saurait y avoir le moindre doute qu'Abraham est le nom du héros de ces poèmes, que je me suis hasardé à identifier (*ibid.*, p. 156 suiv.) avec un des Benè Aharon, les fils de la grande autorité de Bagdad, Aaron b. Abraham b. Aaron (voir *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, p. 342).

Ensuite M. Malter trouve à critiquer à ma suggestion que *Or.* serait une composition plus tardive que les poèmes de *S.* Etant admis que *Or.* et *S.* visent le même personnage, comme le prouve la similitude de l'acrostiche et du style, de même que des noms qui s'y trouvent mentionnés, — faits que M. Malter ne peut mettre en doute, — j'avais à expliquer cette contradiction apparente que dans *S.* le héros est père de trois fils, tandis qu'il est question de quatre dans *Or.* J'ai donc émis cette hypothèse (*ibid.*, p. 155) que puisque, dans *S.*, l'auteur lui souhaite un autre fils, et que dans *Or.*, il est fait mention de ce quatrième fils, *Or.*, a été écrit ultérieurement. Mais ceci est un détail et n'intéresse pas la question de l'identification du héros des poèmes.

Il est clair, d'après ce qui précède, que ces poèmes ne peuvent se rapporter à Saadya, et il faut supprimer en conséquence les pp. 28-31, et ce qui est déduit de ces compositions dans la suite de l'ouvrage de M. Malter, p. 57, en haut, et p. 132.

2. Dans le post-scriptum, p. 421 suiv., M. Malter s'occupe des nouveaux matériaux de la Gueniza concernant Saadya (publiés par moi dans la *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 423 suiv.). Il est plutôt sceptique à propos de la date nouvellement proposée pour la naissance du Gaon, à savoir 882 (et non 892, qui était l'opinion reçue depuis Ibn Daoud) principalement à cause d'un journal « *sûrement* écrit par Saadya » selon M. Malter, p. 422, en bas, où le Gaon parle de ses voyages en Mésopotamie et en Syrie. Ici c'est vraiment le cas de dire : ערבך ערבא צריך ! Ce journal (*Saadyana*, n° L), attribué avec beaucoup de prudence à Saadya par Schechter[1] est devenu l'un des principaux pivots autour desquels M. Malter reconstruit la première période de la vie du Gaon (p. 59-62, cf. p. 262 en haut et 354, n. 3).

Ce journal, dans son état actuel, est tout à fait fragmentaire et mutilé. Il y a aussi une lacune entre les f°s 1 et 2. Toutes les déductions qu'on en peut tirer ne sauraient donc avoir qu'un caractère hypothétique. Il est constant que Saadya a voyagé en Palestine et en Syrie, mais ce fut le cas d'autres personnes douées d'aptitudes littéraires. C'est ainsi, par exemple, que l'auteur de la remarquable collection des « Difficultés de la Bible »[2] quitte la maison paternelle dans une lointaine région d'Orient pour se rendre en Palestine afin d'y étudier scientifiquement les Écritures. Sous sa forme actuelle, le journal en question est plus vraisemblablement la relation d'un jeune étudiant babylonien qui, pour une raison ou pour une autre, partit en voyage pour la Palestine et l'Egypte[3]. Il paraît n'avoir pas eu encore femme et enfants, et c'est pourquoi il y a une allusion à la maison paternelle au moment seulement où il souhaite de revenir en bonne santé après avoir heureusement atteint le but de son voyage[4]. Saadya, en revanche, mentionne sa femme et ses enfants dans les lettres qu'il a écrites durant ses voyages (cf. M. Malter, *loc.*, p. 55, n. 91). Au moment de se mettre en route pour son voyage, l'auteur de notre journal semble n'avoir été âgé que de vingt ans[5]. Il partit de Bagdad (מעדינה)[6]

1. « It is not impossible, écrit Schechter, that we have in it the remainder of a work by R. Saadya. »

2. *J. Q. R.*, XIII, 345 suiv. Pour la plus récente discussion, v. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs,* v. I, 274 suiv.; cf. spécialement, p. 275, n. 2.

3. *Saadyana*, p. 133, l. 7-8, על כן שם [עבד]ך את פניו ללכת [אר]צה כנען [מצרים] וארצה. Comme l'auteur vient de l'Est, la restitution du mot *Miçraïm* est préférable à celle de *Babel*, comme fait M. Malter.

4. *Ibid.*, p. 134, l. 1, אל הפצי תובילני . ולשלום [א]ל בית אבי תשיבני. L'allusion aux יוצאי מצרים (l. 5) est si générale et naturelle à tout juif qui prie pour la sécurité de son voyage qu'on ne peut rien en déduire de spécial (contrairement à M. Malter, p. 62, n. 117), En outre, si notre auteur se proposait de visiter l'Egypte (v. note précédente), son allusion à l'Exode de l'Egypte est tout à fait appropriée.

5. Il faut probablement lire dans *Saadyana*, p. 134, *recto*, l. 1 suiv. : כי נער אתה לא תדע צאת ובוא כי בן עשרים [אתה].

6. Sur עדינה synonyme de Bagdad, v Mann, *op. c.*, t. I, p. 174, n. 1.

et gagna Mossoul. De là, il avait l'intention de se rendre à Alep, en touchant Nisibis chemin faisant, mais il fut retardé par l'inclémence de la température. C'est ainsi qu'il demeura pour un temps à Mossoul. Ses aventures ultérieures nous sont tout à fait inconnues. Mais le fait que Saadya était alors à Alep et que nous trouvons, d'autre part, un homme décrivant son voyage de Bagdad à Alep ne constitue pas un motif suffisant pour les identifier[1].

Dans ces conditions, il est plus conforme aux vraisemblances, que Saadya, quand il quitta l'Egypte vers 915, était déjà un savant mûr âgé de trente-trois ans, étant né en 882, comme son fils le déclare dans la liste des œuvres du Gaon (*J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 423 suiv.) Bien plus, eu égard au rôle considérable qu'il a joué six ans après aux côtés de l'exilarque babylonien et des Gueonim pendant le conflit avec Ben Méir, et en songeant qu'il était après tout un étranger, il est bien plus vraisemblable qu'un semblable prestige ait appartenu à un homme de trente-huit ans plutôt qu'à un homme de dix ans plus jeune.

3. Après ces deux points qui demandaient à être traités avec quelque développement, voici maintenant un certain nombre de remarques en suivant la pagination de l'ouvrage de M. Malter.

P. 17. n. 2. L'affirmation qu'il « n'existe presque pas de Responsa de Samuel b. Hophni » est plutôt surprenante. Müller, dans son *Maftèah*, p. 170-74, en énumère un bon nombre, même si nous excluons de la liste les citations qui peuvent avoir été prises des ouvrages halachiques de ce Gaon. Ainsi dans *Geonica* (II, p. 59) on trouve mentionnées quatre questions à lui envoyées par Elhanan b. Schemarya de Fostat[2].

4. P. 37 et n. 72 (p. 47). La date de 972 pour la conquête de l'Egypte par al Muizz devrait être changée en 969, année où Jauhar, le général du Calife, accomplit ce fait d'armes. Pourtant la cour des Fatimides ne fut pas transférée au Caire avant 973[3].

5. P. 41, n. 45. Dans l'énumération des papyrus hébreux trouvés en Égypte, manquent ceux que Cowley a édités en 1915[4].

6. P. 64. Le titre de אלוף ישועה, que différents savants, dont M. Malter, appliquent à Saadya, repose sur une fin de lettre de lui mal comprise (cité dans *Saadyana*, p. 15). Il faut lire : ונכתב ביום חמישי ... לממשלת חכמים סעדיה בן יוסף אלוף ישועה. Le dernier mot est sans lien grammatical avec le mot précédent *allouf*, mais est une expression d'un vœu messianique : [Qu'il y ait] salut !, locution rituelle en fin de

1. Le fait que le journal est écrit en style biblique et pourvu de voyelles et d'accents ne prouve pas non plus que Saadya en soit l'auteur. C'était la forme générale de ce qu'on appelle les rouleaux (Meguillot), décrivant des événements concernant soit des individus, soit des communautés entières, à l'instar du prototype, le livre d'Esther. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 30-31, et spécialement t. II, p. 30.

2. Il se peut qu'il y en ait eu davantage, car la suite du feuillet manque.

3. V. Müller, *Der Islam im Morgen-u. Abendland*, I, 618 suiv.

4. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 15, n. 4.

lettres. Scherira et Haï concluent par la phrase ישע רב, « beaucoup de salut ![1] » et pareillement le Gaon palestinien Salomon b. Yehouda. Le rival de ce dernier, Nathan b. Abraham avait adopté la formule ישע יקרב. « Que le salut se rapproche ! » tandis que Daniel b. Azaria, Gaon et Nassi à Jérusalem (1051-1062) finissait ses lettres par ישועה[2]. Il n'y point de doute qu'il en soit de même pour le fragment ci-dessus dans *Saadyana*[3]. Ainsi Saadya portait le titre usuel de Allouf, avant d'avoir obtenu le Gaonat, de même que beaucoup d'autres savants en relation avec les écoles babyloniennes.

L'affirmation de M. Malter que ce titre « était quelquefois conféré comme une distinction spéciale aux savants étrangers, *particulièrement aux Palestiniens*[4] » est incorrecte quant à sa conclusion. Je ne puis citer un seul exemple de savant palestinien portant ce titre. Nous savons qu'il n'a jamais été conféré par une académie palestinienne, dont les gradués étaient simplement appelés Habérim[5].

7. P. 71, suiv. Tout l'exposé des antécédents de la dispute de Ben-Méir concernant le calendrier doit être modifié en substance à la lumière des nouveaux matériaux[6] qui prouvent qu'encore en 835 la Babylonie dépendait pour la fixation du calendrier du Gaon et des membres de l'*Académie palestinienne*. La lettre de l'exilarque babylonien qui fournit cette nouvelle information est éditée à présent au vol. II, p. 41-2. Ainsi quand Ben-Méir revendique, environ quatre-vingt-cinq ans, après la prérogative de la fixation du calendrier pour lui et son école, il se fonde sur un privilège qui était encore en usage deux ou trois générations avant lui[7].

8. P. 83, n. 175. M. Malter cite encore l'opinion de M. Poznanski que le Gaonat palestinien n'a commencé qu'à Abraham, un fils présumé de Ben-Méir. Cette opinion a été reproduite par M. Poznanski dans ses *Babylonische Geonim in nachgäonischen Zeitalter*, 1914, p. 82 suiv., ouvrage que M. Malter ne semble pas avoir consulté. Dans l'intervalle, M. Poznanski

1. Pour Scherira et Haï, voir, entre autres, le document publié dans *J. Q. R.*, *N. S.*, VIII, p. 359, fin et les conclusions des *Consultations*, éd. Harkavy, nos 36, 67, 208, 219, 264, 314, 369, 418 ; *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 412 et 441.

2. Cf. Mann, *op. c.*, t. I, p. 146 et 179 ; t. II, p. 168 suiv., 216-217.

3. Très probablement il y a un espace dans le manuscrit entre אלוף et ישועה.

4. Les mots sont soulignés par moi.

5. V. Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, p. 414, et *op. c.*, t. I, p. 54, n. 2, 114 suiv.; t. II, p. 124 suiv. Dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* d'Hastings, XI, 1921, p. 279, col. 2, M. Malter identifie l'Allouf avec le « Juge en chef ». Il est clair qu'il le confond avec le דיינא דבבא, mieux connu sous le nom de אב בית דין (v. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 439, et les passages cités là). Les collègues de ce fonctionnaire comme assesseurs au Beth Dîn de l'Académie étaient peut-être les *Haberim des écoles babyloniennes* (v. Mann, *op. c.*, t. I, p. 273, en haut). Mais les Alloufim n'avaient certainement pas de fonctions judiciaires.

6. Discuté chez Mann, *op. c.*, t. I, p. 50-54. V. aussi Bornstein dans la revue hébraïque *Ha-tekoufa*, t. IX, p. 227-8.

7. V. particulièrement Mann, *op. c.*, I, p. 53.

lui-même a modifié ses opinions dans la *Schwarz-Festschrift*, 1917, p. 471 suiv. Mais les nouveaux matériaux dont nous disposons à présent prouvent que les débuts du Gaonat palestinien remontent certainement à un siècle avant Ben-Méir et selon toute probabilité même au milieu du VIIe siècle. Le fils de Ben-Méir n'était pas Abraham, mais Méir, tandis que Ben-Méir lui-même s'est appelé probablement Yehouda[1]. Je ne puis m'expliquer sur quelle autorité se fonde M. Malter[2] pour appeler Ben-Méir « Nasi Palestinien ». Il n'est connu que comme ראש ישיבה ou ראש הישיבה[3].

9. P. 94, n. 198 et p. 105, en haut. M. Malter professe l'opinion que l'exilarcat prit fin avec David b. Zakkai. Mais de la lettre datée de 1020 (*Revue*, LV, 1908, p. 51-53, cf. p. 248) il appert que au moins trois descendants de David b. Zakkai ont porté le nom de « chef de l'exil[4] ». Certainement l'exilarque Hézékia au temps de Haï occupait une position éminente dans le judaïsme babylonien[5].

10. P. 98. M. Malter parle de la nouvelle désignation de Gaon « Eminence, Excellence ». En réalité le titre est abrégé, comme on sait, de ראש ישיבת גאון יעקב[6], c'est-à-dire la tête de l'école qui est l'excellence ou la fierté de Jacob (Israël). D'après cela, ce nom désignait en réalité l'institution et non ses présidents.

11. P. 126, en haut, M. Malter écrit que « aussitôt après la réconciliation (de Saadya avec David b. Zakkaï), il (Aaron b. Sarjada) quitta Bagdad et s'établit à Poumbedita, siège du gaonat rival. » Il n'y avait, en réalité, aucune nécessité pour lui de quitter Bagdad, parce que l'académie de Poumbedita avait à ce moment pour siège la capitale des Califes Abbassides depuis l'époque de Haï b. David (890)[7].

12. P. 133, n. 290. La lettre (*Geonica*, II, 87) est très probablement de Néhémia Gaon et les « fils d'Aaron » ne sont pas ceux d'Aaron b. Sarjada, mais de la haute autorité de Bagdad, Aaron b. Abraham b. Aaron[8]. M. Malter prétend qu' « il est impossible d'attribuer la rédaction de cette lettre à un Gaon, vu qu'il résidait à Bagdad ». Cette objection est écartée maintenant que nous savons que l'école de Poumbedita y a eu son siège pendant un siècle et demi (voir au n° précédent).

1. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 54-66 ; au vol. II, p. 49-57, la généalogie de la famille de Ben Méir est discutée en détail ; cf. *J. Q. R.*, *N. S.*, IX, 411, en haut.

2. *Encycl.* de Hastings, *l. c.*

3. V. Mann, *op. c.*, t. I, p. 54, n. 2. Cf. p. 63-64 sur le passage du *Sefer ha-Moadim* (dont s'occupe M. Malter, *ibid.*, p. 86, n. 183 suiv.).

4. V. Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, 469-70, et aussi *op. cit.*, t. I, p. 113.

5. Voir, en dernier lieu, Poznanski, *Babyl. Geon.*, p. 1 suiv., que M. Malter (*ibid.*, p. 131, n. 283) semble n'avoir pas consulté.

6. Ce titre revient fréquemment en tête des *Consultations* des Gueonim.

7. Voir les données discutées par Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, 468 suiv.; VIII, 348 suiv., et IX, 434-38, qui prouvent que Haï b. David, Cohen Çédek, Néhémia, Scherira et Haï résidaient tous à Bagdad.

8. V. Mann, *J. Q. R.*, *N. S.*, VII, p. 467, et VIII, p. 341-2 ; cf. *suprà*, *sub* 1.

13. P. 165. On lit avec surprise ceci : « Le droit de rendre des décisions légales et religieuses en réponse à des questions était exclusivement réservé aux chefs des académies babyloniennes pendant toute la période gaonique. » Telle quelle, cette affirmation implique que nul autre docteur dans la Diaspora n'eut qualité pour donner des consultations. En réalité, on a conservé des décisions légales et religieuses émanant de Kalonymos et de Meschoullam b. Kalonymos de Soucca, de Moïse b. Hanoch et de son fils Hanoch en Espagne et pareillement de leur compatriote Joseph ibn Abitour[1], tous docteurs qui vivaient dans le dernier demi-siècle de la période gaonique. Et les Gueonim n'ont jamais prétendu à un pareil monopole. L'autorité sur laquelle s'appuie M. Malter, c'est *Geonica*, I, 8 suiv. Mais ce que M. Ginzberg affirme seulement, c'est qu'il était réservé au gaon de répondre aux questions *adressées aux académies*, ce qui est parfaitement exact.

14. P. 173, nº 3 et 354, nº 3. La question, si la « généalogie de Rabbi Juda » est de Saadya, dépend de celle de savoir s'il faut lui attribuer le Journal, et il y a des doutes sérieux à ce sujet (v. plus haut, *sub* 2).

15. P. 314, i et n. cf. p. 347 en haut, et 396, nos 2 et 3. Les ouvrages תפסיר ואלה המשפטים et תפסיר אחרי מות sont, sans aucun doute, les commentaires du Gaon sur les deuxièmes moitiés de l'Exode et du Lévitique respectivement. Ceci apparaît clairement d'après les en-têtes des fragments édités par M. Hirschfeld[2], en-têtes qui ont échappé tout à fait à M. Malter. Le premier en-tête s'exprime ainsi (p. 365) : תפסיר אלגִזו' (= אלתאני אלנצף אלתאני מן אלתוריה, c'est-à-dire le commentaire de la deuxième partie (= Exode) de la Tora, à savoir de la seconde moitié de ואלה המשפטים (Ex., XXI, I) à la fin du livre. Le second en-tête est plus explicite (p. 372) תפסיר אלנצף אלב' מן אלגִז אלתאלת (l אלגִזו) le commentaire de la seconde moitié de la troisième partie (de la Tora) c'est-à-dire du Lévitique, allant de אחרי מות (Lev. XVI, I) jusqu'à la fin du livre. De même, dans la liste des ouvrages de Saadya[3], ואלה שמות ואלה המשפטים ויקרא ואחרי מות désignent évidemment les commentaires sur les moitiés respectives de l'Exode et du Lévitique. Dire que le premier titre vise tout l'Exode et le troisième tout le Lévitique, tandis que les mots intermédiaires désignent la Sidra de *Mischpatim*, est vraiment forcé, surtout après avoir déjà mentionné le commentaire sur l'ensemble du second livre de Moïse. D'où il suit que ואלה שמות indique ici la première moitié de l'Exode, et ואלה המשפטים la seconde, et de même en ce qui concerne le Lévitique. La division des cinq livres de Moïse en deux portions chacun, était déjà en usage du

1. La consultation qui traite d'un procès à Fostat en 992 (*J. Q. R.*, *N. S.*, 465, n. 32) et émane d'un savant éminent Joseph, peut-être identique avec notre Ibn Abitour, est imprimée sans l'en-tête dans גאוני מזרח ומערב, éd. Müller, nº 172. Sur une consultation de R. Hananel, v. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 456.

2. *J. Q. R.*, *N. S.*, VI, p. 365 et 372.

3. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 425, l. 12-13.

temps d'Anan[1]. Ceci contredit les remarques de M. Malter (p. 427, en haut, et 428, en bas

16. P. 317. Les fragments publiés par Derenbourg (*Œuvres complètes de Saadia*, III, 105 suiv.) ne proviennent pas tous du Commentaire de Gaon sur Isaïe. P. 121, nous avons un nouveau morceau commençant par תפסיר אלאפאטיר suivi d'un couplet en vers avec l'acrostiche : Joseph b. Jacob. Derenbourg remarque (n. 2) : « Ceci montre clairement que ces feuillets de la Gueniza viennent d'un volume qui contenait les Haftarot avec le commentaire de Saadya. Le couplet présente l'acrostiche Joseph b. Jacob qui est identique avec le père du Gaon. » Mais pourquoi est-ce l'acrostiche de son père et non le sien qui est en tête de son commentaire? Bien plus, on ne dit nulle part que le grand-père de Saadya se soit appelé Jacob. Dans tous les cas, nous savons à présent que l'auteur de ce תפסיר אלאפאטיר était Joseph b. Jacob qui l'écrivit à Fostat en 1211 de l'ère vulgaire[2]. Il a placé ainsi *son propre* nom en tête de son ouvrage. Saadya est cité à la troisième personne (p. 123, רבינו סעדיה ז"ל (ק'=קאל). Ce que Joseph b. Jacob a extrait du commentaire du Gaon ne peut être précisé que par comparaison avec un exemplaire authentique de cet ouvrage, après qu'on l'aura trouvé. Le fragment, p. 125 suiv., est probablement aussi tiré de cet ouvrage, car à la p. 126, l. 9, il y a une référence (à la première personne) au commentaire sur les Proverbes (שרחנאה פי תפסיר משלי)[3].

17. P. 342. La phrase : « Le fragment publié dans *J. Q. R.*, XIII, 55, n° 92 (v. aussi *ibid*, p. 330) est peut-être tiré de notre ouvrage » doit être rédigée autrement pour indiquer que le numéro mentionné dans ce fragment, qui est une liste de livres, se rapporte peut-être à une portion de notre ouvrage, à savoir l'Introduction au Talmud de Saadya. Un numéro de catalogue n'est certainement pas un fragment d'ouvrage.

18. P. 347, n. 5. Le traité de Saadya sur les lois de la Schehita et de Terèfot est aussi mentionné dans une lettre de Saadya b. Yehouda[4].

19. P. 427. Au lieu de « Israel survécut à Haï quelques années » lire Isaac. Israel mourut en 1033, un an avant Haï. De même dans l'Index, *s. v.* Isaac b. Israel (?) Gaon, lire *Azaria b. Israel*. Comme Azaria était *cohen*, il est probable qu'il était fils d'Israel ha-Cohen (b. Samuel b. Hophni). D'autre part Isaac Gaon n'est pas qualifié de Cohen[5].

20. P. 427. M. Malter n'a pu trouver de parallèles dans la littérature juive pour le nom de שאריה (l'aîné des fils de Saadya)[6]. Quoique ce nom soit rare, il se retrouve cependant. Dans les listes mémoriales de la

1. V. Mann, *Journal of Jewish Lore and Philosophy*, Cincinnati, 1919, p. 348, n. 6.
2. V. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 426, ou, au lieu de 1111 (l. 19), il faut lire 1211.
3. V. aussi Mann, *op. c.*, t. II, p. 310-11.
4. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, 463, n. 31, fin.
5. V. *J. Q. R.*, *N. S.*, XI, p. 418, en bas, et p. 421.
6. Chose assez curieuse : M. Krauss (הצופה לחכמת ישראל, V, 1921, p. 220) est dans le même cas.

Gueniza (publiées par Margoliouth, *Catalogue of Hebrew Mss in the British Museum,* III, 1915, p. 562, col. 1) le nom revient deux fois. Et dans un document, daté de 1128 à Fostat, on trouve mentionné un Scheérit b. Halfon (*ibid.*, p. 556, col. 2, en haut). On rencontre aussi dans Bodl. 1459 Hananya Hakkohen b. Scheérit et dans 2878[105] Amram Hakkohen b. Scheérit Hakkohen. T.-S. 18 J.[26] mentionne aussi Scheérit Héhazan b. Schemarya [1]. L'authenticité de ce nom est donc bien établie.

Baltimore, 1921.

JACOB MANN.

1. V. Mann, *op. c.*, t. II, p. 239, en haut.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXII, p. 167, en bas. Effacer l'affirmation, due à une inadvertance, qu'Aaron b. Sarjado aurait succédé à Saadya comme Gaon de Soura. Aaron fut, en réalité, nommé Gaon de Poumbedita-Bagdad. De même, p. 168, l. 5, au lieu de « trois présidents de Soura », lire deux présidents de Soura et un de Poumb.-Bagdad. — P. 169, l. 4-5. Au lieu de « le même », lire « quelque ». — P. 173, l. 1. Au lieu de *J. Q. R.*, XV, 11, lire *J. Q. R.*, XV, 77. — P. 178, l. 13 du texte hébreu, au lieu de כרח, lire שרח. — *J. Mann.*

Le Gérant : JULIEN WEILL.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

LES JUIFS DU GÉVAUDAN

AU MOYEN AGE

I

Dans un précédent travail nous nous sommes efforcé de retracer les principales péripéties de l'histoire des Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire [1]. Il nous reste, pour compléter cette étude, à indiquer, à l'aide des documents que nous avons eu la bonne fortune de trouver aux *Archives départementales de la Lozère,* quelle fut, au moyen âge, la condition des Israélites du Gévaudan, pays qui, comme on le sait, fut rattaché au Bas-Languedoc par le traité de Paris (1229), confirmé par celui de Corbeil (1258).

Il est difficile de dire à quelle époque les Juifs se sont établis pour la première fois dans l'ancien territoire des Gabales. S'y sont-ils retirés, comme on l'a supposé [2], dès l'année 672, au lendemain de leur expulsion de Nîmes par le roi Wamba? Aucun document authentique ne vient à l'appui de cette date. Nous savons, d'autre part, que les Juifs qui n'avaient pas hésité à prendre le chemin de l'exil, quelque dur qu'il fût pour eux, plutôt que de trahir la foi de leurs pères, ne tardèrent pas non plus, dès que la tempête de fanatisme, venue de l'autre côté des Pyrénées, se fut apaisée, à revenir dans la ville où naguère ils avaient été si généreusement accueillis et si vaillamment défendus par Hildéric, comte de Nîmes,

1. *Revue des Études juives*, année 1913; *ibid.*, n° 134, p. 225. — *Les Juifs de Posquières et de Saint-Gilles* dans *Mémoires de l'Académie de Nîmes*, année 1912.

2. J.-M. Ignon, *Notice sur l'ancienne existence d'une colonie juive dans le Gévaudan* dans *Mémoires et Analyse des travaux de la Société d'Agriculture, Commerce, Sciences et Arts de la ville de Mende*, année 1828, p. 200. Cf. *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, t. VIII.

soutenu par Grimaldus, évêque de Maguelone, et Ramire, abbé du monastère de Saint-Baudile [1].

Nous croyons donc, quant à nous, nous approcher de la vérité en faisant remonter le premier établissement des Juifs au pays de Gévaudan aux premières années du XIIIe siècle, époque à laquelle Pierre II d'Aragon, à court d'argent et pour parer aux frais excessifs que devaient lui causer les cérémonies presque simultanées de son mariage avec Marie, héritière de Guilhem VIII, seigneur de Montpellier et de son sacre à Rome par le pape Innocent III, engagea à Raymond VI, comte de Toulouse, pour la somme de 150.000 sous melgoriens, soit 3.000 marcs d'argent fin, le bourg de Millau, les châteaux de Chirac et de Grèzes, avec toutes leurs dépendances [2].

On sait, en effet, que les comtes de Toulouse avaient de tout temps manifesté des sentiments bienveillants envers leurs sujets israélites, et il n'est pas impossible que ces derniers, mettant à profit ces bonnes dispositions, se soient répandus des contrées voisines, principalement du Rouergue, sur les nouvelles terres que le comte Raymond avait acquises en 1204.

Quoi qu'il en soit, un document daté de l'an 1229, nous montre un Juif établi à Mende. Ce Juif dont le nom ne nous est point parvenu figure au nombre des créanciers qui firent vendre le moulin Sobeyre « molin Sobeyro » d'Auroux [3].

Mais c'est surtout dans la partie nord-ouest du département actuel de la Lozère, principalement dans l'arrondissement de Marvéjols que les Juifs avaient fixé leur résidence. L'auteur de la *Notice sur l'ancienne existence d'une colonie juive dans le Gévaudan,* J.-M. Ignon [4], leur attribue la fondation de Montjézieu ou Montjuif, Salmon, Booz, Ruth et Obed. Aucun document latin ou hébreu ne vient appuyer cette assertion. Rien ne prouve d'ailleurs que Salmon et Booz, situés dans un vallon de la rive gauche du Lot, n'aient pas été autrefois de simples hameaux ou plutôt des *Mas*. On peut en dire autant de Ruth, qui, du reste, s'appelait Reilhes, et d'Obed qui portait le nom de Bec ou Aubec. Quant à Montjézieu (Mons Judaeus), c'était, comme son nom

1. Ménard, *Histoire de la Ville de Nismes*, t. I, p. 85-86.

2. Jean Roucaute, *La Formation territoriale du domaine royal en Gévaudan* dans *Bulletin de la Société d'Agriculture, etc.*, du département de la Lozère, année 1901, 14.

3. Commune du canton de Langogne. — *Archives dép. de la Lozère*, G. 1447, fol. 455-456.

4. *Ouvr. cité*, p. 190.

l'indique, une colline dépendant d'un ancien château où les Juifs de la région enterraient leurs morts. Nous en parlerons plus loin.

Le même écrivain cite, à l'appui de sa thèse en faveur de l'existence d'une colonie juive en Gévaudan, des tombeaux retrouvés dans ces localités et dans celles de la Tuile (lou Tioulas ou Tiougas), de Malbousquet et de Montrodat, auxquelles il attribue une origine juive. Or, il s'agit ici, à n'en pas douter, de tombes soit de Gallo-Romains, soit de Sarrasins qui, on le sait, ont pendant longtemps séjourné dans la vicomté de Grèzes.

On ne saurait davantage admettre avec notre auteur que le nom du village de Banassac dérive de Manassé, que celui de Gimel provienne de la troisième lettre de l'alphabet hébreu, que la rivière du Lot soit ainsi appelée en souvenir du neveu du patriarche Abraham, ni que le plateau de Tresmenassès doive son origine à trois familles juives du nom de Manassé. C'est peut-être ingénieux, mais ce n'est assurément pas de l'histoire.

Un manuscrit d'Oxford, copié à Rhodèz par Samson ben Isaac ben Yekoutiel, contemporain de Salomon ben Addéreth et demeurant à Avignon en 1355, renferme des « Questions et des Réponses »[1] de R. Jacob Hallévi « le Pieux », qui florissait, d'après Azoulaï, cité par Gross[2], vers 1203. Ce savant, que l'on a confondu tantôt avec Jacob de Corbeil, surnommé « le saint » et « le cabbaliste », demeurait dans une localité appelée par Azoulaï מרויש Renan-Neubauer l'avait d'abord identifiée avec Viviers-sur-Rhône en lisant מויויירש au lieu de מרויש. M. Gross[3] croit au contraire, que le nom de מרויש désigne Marvège ou Marvéjols. Ces deux identifications nous paraissent également inexactes. Il n'est évidemment pas question, dans le manuscrit d'Oxford, de la ville de Viviers, où le plus ancien document relatif aux Juifs n'est pas antérieur à l'année 1268[4], ni de Marvéjols dont le nom latin est

1. Ces « Questions et Réponses » ont été imprimées à Livourne en 1818 et à Kœnigsberg en 1855 (Renan-Neubauer, *Les Rabbins français*, p. 447 et 742).

2. *Gallia judaica*, p. 364. — L'édition de Livourne ne porte aucune date.

3. *Ibid.*, p. 365.

4. Dans ce document il est question d'une vente faite par deux Juifs de Viviers, Crescas et Mosselat frères, à Pons Liautard. Un autre document mentionne une transaction passée, vers la même époque, entre le recteur de l'hôpital de Viviers et le juif Salvet, procureur de la synagogue de cette ville (Dr Francus, *Les Juifs à Viviers* dans *Semaine religieuse du diocèse*, no du 10 mars 1899, p. 793-795). L'évêque Hugues de la Tour, qui siégea à Viviers de 1263 à 1292, accorda certains privilèges aux Juifs, malgré les récriminations de son clergé, qui en appela au pape. Voici, d'après le Dr Francus, la sentence arbitrale rendue en 1289 par l'archevêque de

Marologium ou Marilogium, d'où Mariéjols, Maruéjols ou Marvéjols, mais de Meyrueis ou Myrveys, alors localité importante du Rouergue, résidence d'un bayle royal, où de bonne heure les Juifs s'étaient établis. Ce qui semble confirmer notre opinion, c'est qu'au nombre des Juifs qui, aux XVe et XVIe siècles, demeuraient à Marseille et à Carpentras, les uns sont dits originaires de Marvéjols et les autres de Marvège, c'est-à-dire, selon nous, de Meyrueis ou Myrveys [1].

D'après Azoulaï [2], Jacob Hallévi « le pieux » ou « le mystique » disait qu'il adressait au ciel, en songe, des questions sur des points de casuistique et en recevait des réponses. Le même savant ajoute que Jacob Hallévi était le beau-frère de R. Mordekhaï. Quel était ce Rabbin? Rien n'autorise à l'identifier, comme le suppose M. Gross, ni avec Mordekhaï ben Ezobi, syndic des Juifs de la Sénéchaussée de Carcassonne, ni avec Mordekhaï ben Isaac Kimhi qui habitait Carpentras au commencement du XIVe siècle. Le nom de Mordekhaï était très répandu en Languedoc et en Provence, et il est fort probable qu'il s'agit ici d'un savant de Meyrueis dont le nom ne nous est pas autrement connu.

Il y avait également des Juifs à Marvéjols dès la plus haute antiquité. Nos documents en mentionnent deux : Dieulosal et Isaac. M. Léon Denisy [3], sans indication de source, y ajoute les noms de David, Manassé, Boos, marchands; Lévi, cordonnier, Salomon, coutelier, Abraham, médecin, Ruth (?) tailleur et Jacob, menuisier.

Vienne, chargé par le Souverain Pontife de se prononcer sur le différend : ..... Art. 27. Nous statuons que les Juifs porteront sur leurs vêtements une grande croix ou une roue en étoffe rouge. Nous révoquons tous les privilèges à eux accordés par l'évêque. Nous défendons qu'il leur soit permis à l'avenir de bâtir de nouvelles synagogues ou d'avoir d'autres cimetières sans le consentement du Chapitre.

1. En 1492 demeurait à Marseille un juif du nom d'Isac de Marvéjols (*Revue des Études juives*, t. IX, p. 67). A Carpentras, on rencontre, en 1532, Compradet de Marvège (*ibid.*, t. XII, p. 197 et 199), Cresques de Marvéjols et Crescas de Maruélos et Jacob Gard de Marvège (*ibid.*, t. XII, p. 200).

2. *Schem Haguedolim*, édition Livourne, p. 31.

3. *Notice topographique et historique sur le canton de Marvéjols*, p. 10 et 226-228.

II

QUARTIER SPÉCIAL — SYNAGOGUE — CIMETIÈRE — BOUCHERIE

A Mende, comme à Marvéjols, les Juifs étaient, au moyen âge, relégués dans un quartier spécial. Dans la ville épiscopale, ce quartier était situé dans la rue de la Juyverie (Juytarie), aujourd'hui

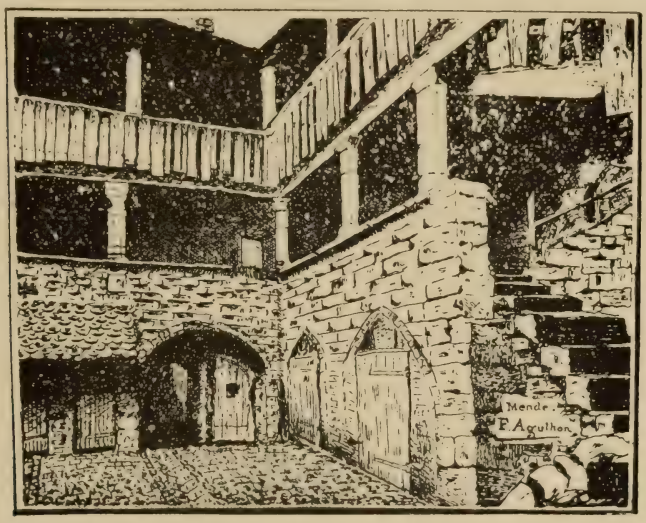


Fig. A. — *Mende : Synagogue juive, rue Notre-Dame (XIIIe siècle).*

rue Notre-Dame, à l'angle de la rue Léopold-Monestier. Il s'étendait de la Fontaine des Juifs (angle de la maison Baoux) jusqu'à la rue des Finets [1]. Vers la fin du XIIIe siècle, l'évêque Guillaume Durand, « le Spéculateur », leur défendit d'en sortir les jours des Lamentations et de la Passion (mercredi, jeudi et vendredi saints) et de travailler en public le dimanche et les jours de grandes fêtes [2].

Dans la cité royale (Marvéjols n'appartenait pas aux évêques de Mende), les Juifs étaient parqués dans la rue de la Juzatarie ou

1. Cette fontaine, qui existe encore aujourd'hui, est connue sous le nom de fontaine de la Vierge noire, à laquelle on attribue toutes sortes de miracles.

2. Judei in diebus lamentationum et dominice Passionis in publicum non appareant, vel procedant, nec in diebus dominicis et sollempnibus publica operari presumant.

Juziterie, « allant droit de la Fontaine qui est au milieu de la place publique d'icelle ville à la rue appelée des Bastiers [1] ».

La synagogue était située dans la rue Juytarie, aujourd'hui rue Notre-Dame. Il en reste encore des vestiges, comme l'indique la figure A [2].

Le porche (figure B[3]) ouvre sur la rue par une belle porte ogivale L'évêque Durand II fit transformer cette synagogue, après l'expulsion des Juifs en 1306, en un collège qu'il appela Collège ou Couvent de la Toussaint, où treize prêtres vivaient en commun. Elle

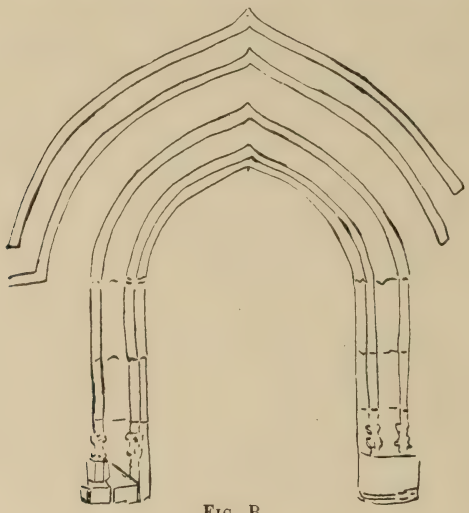


Fig. B.

subsista ainsi jusqu'à la Révolution de 1789, époque à laquelle elle subit de nouvelles modifications [4].

A Marvéjols, la synagogue, dont il ne reste aucune trace, se trouvait dans la rue Juzatarie ou Juséterie, Maison Villaret, au témoignage de M. Léon Denisy, qui en a fait une description détaillée d'après un manuscrit qui lui aurait été communiqué [5].

« L'entrée de ce temple en était marquée, dit M. Denisy, par une façade décorée des emblèmes de la Loi, du chandelier tradi-

1. Dr J. Barbot, *Pages inédites de l'Histoire de Marvéjols*, p. 78. — En 1603, cette rue portait le nom de la Jésuiterie ou de la Jusuyterie et, en 1648, celui de la Juyterie.

2. Cette photographie a été faite sur un dessin de M. Agulhon dans *Le Guide des Etrangers à Mende*, année 1913, p. 40.

3. Nous devons ce croquis à l'obligeance de M. Greif, conseiller à la cour d'appel de Nîmes.

4. J.-M. Ignon, *ouvr. cité*, p. 201.

5. *Notice topographique et historique sur le canton de Marvéjols*, p. 226-228.

tionnel à sept branches et de deux colonnes du temple de Salomon (*sic*). A l'intérieur était une nef que douze petites colonnes séparaient des bas-côtés et qui servaient de supports à des tribunes latérales ou galeries. Au centre de la voûte était suspendue une belle et assez grande lanterne; au-dessus, était le chœur en contre-haut de plusieurs marches très douces. L'enceinte du temple, de forme elliptique, renfermait des bancs, un pupitre, un énorme candélabre placé au devant et six gros chandeliers sur les côtés.

Le sanctuaire était marqué par une arcade à plein cintre, présentant sur la face le Décalogue gravé sur des tablettes; à la voûte figuraient des nuages peints à fresque, ainsi que les tables de la loi de Moïse.

Dans ce sanctuaire, on voyait une arche en bois très belle et de grandeur moyenne dans laquelle étaient déposés le Pentateuque, les lois, les livres et les autres objets sacrés de la religion juive. Enfin, cette espèce de tabernacle dont le socle était orné du nom de douze tribus (?) était voilé par une belle et riche draperie. Il n'en reste aucun vestige. »

Cette description qui, par endroits, est trop fantaisiste, paraît se rapporter à la synagogue actuelle de Carpentras et non pas à celle de Marvéjols, dont l'existence, d'ailleurs, n'est pas absolument certaine.

Cimetière. — Il n'existe, à notre connaissance, aucun document relatif à l'emplacement d'un cimetière juif à Mende ou à Marvéjols. Il est, du reste, peu probable qu'il y en ait jamais eu dans l'une ou dans l'autre de ces villes. Les Juifs du Gévaudan n'avaient qu'un seul cimetière situé à Montjézieu [1] (mons judeus ou montjuif). Il s'appelait ainsi parce que telle était, en général, la dénomination donnée aux cimetières juifs, en raison de ce fait qu'ils étaient situés le plus souvent sur le penchant d'une colline. Tel est le cas à Barcelone et à Girone (Montjuich ou mont judaïque), à Narbonne (Montzaïc), à Nîmes (Puech-Juzieu, Jésiou ou Jasiou), à Clermont-Ferrand (Montjuzet), etc. [2].

1. Commune du canton de la Canourgue, arrondissement de Marvéjols. — Le mot *jézieu* signifie juif. — Jusiou, Jasiou, Jousiou ou Juzeu en patois gévaudanais, languedocien et provençal.

2. Jean Régné, *Etude sur la condition des Juifs de Narbonne*, p. 104. — Ménard, *Hist. de la Ville de Nismes*, p. 166, et Germer-Durand, *Cartulaire du Chapitre de l'Eglise Cathédrale Notre-Dame de Nîmes*, p. 231. — Cohendy, *Inventaire des Chartes des Archives dép. du Puy-de-Dôme antérieures au XIIIe siècle*, p. 11 et 51.

Le village de Montjézieu n'était donc pas, comme l'a prétendu J.-M. Ignon, suivi par André et J. Bouret[1], le chef-lieu d'une colonie juive. Il devint, à la suite de l'échange de 1266 entre Saint Louis et l'évêque Odilon de Mercœur, la propriété du roi de France[2].

Il existait cependant au moyen âge un cimetière juif à Villefort[3]. Mais cette localité appartenait alors à la viguerie d'Uzès et ne fut rattachée qu'en 1789 au département de la Lozère.

Boucherie. — Les Juifs possédaient à Mende une boucherie spéciale située dans la rue Juytarie. En 1267, à la suite des réclamations présentées à Laurence de Condat, juge du Gévaudan, agissant au nom de l'évêque Odilon de Mercœur, par un certain nombre de notables de la ville de Mende, il fut décidé qu'à la place des différentes boucheries situées dans des rues peu convenables une seule serait dorénavant établie au pan du Chastel, au lieu appelé « los Locias » où anciennement, dit-on, s'en trouvait déjà une. Elle avait pour confronts les maisons Boayrole, Raymond Marche et celle dite dels Banels. Un règlement spécial intervint entre le mandataire de l'évêque et les notables tant au sujet de la vente des diverses marchandises que de la part du cens annuel revendiqué par l'évêque en sa qualité de comte du Gévaudan. Un article spécial fit défense aux Juifs de vendre dans cette boucherie aux chrétiens les viandes provenant des animaux tués par eux[4]. Cette même défense est reproduite dans les *Instructions* et *Constitutions* de Guillaume Durand « le Spéculateur », qui fut nommé évêque de Mende en 1286, mais n'occupa son siège qu'à partir de 1291[5].

III

En dehors des persécutions dont ils furent l'objet pendant la guerre des Albigeois[6], il ne semble pas que les Juifs aient été

1. F. André, *Notice sur les Juifs en Gévaudan* dans *Mémoires et Analyse des Travaux de la Société d'Agriculture, Sciences et Arts de la ville de Mende*, t. XXIII, p. 85. — J. Bouret, *Dictionnaire géographique de la Lozère.*
2. Burdin, *Documents historiques sur la province de Gévaudan*, p. 357.
3. J.-M. Ignon, *Mémoires des Antiquaires de France*, t. VIII, p. 334.
4. Jos. Berthelé, *Instructions et Constitutions de Guillaume Durand*, p. 2.
5. *Pièces justificatives*, n° 54.
6. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 1444 (Portefeuille).

molestés au pays de Gévaudan. Ils entretenaient les relations les plus cordiales avec les chrétiens et il n'était pas rare de les voir assis à la même table et prenant leurs repas en commun. Les évêques de Mende ne virent en général, à ce qu'il semble, aucun empêchement au maintien de ces relations amicales. Il était réservé à Guillaume Durand « le Spéculateur » de briser ces liens fraternels et d'élever un mur de séparation entre les sectateurs des deux religions. L'ancien gouverneur de la Marche d'Ancône et de la Romagne n'aimait pas ses sujets israélites. Suivant l'expression de l'un des fondateurs de l'Académie de Nîmes, il fut fameux par le nom de *Speculator* et par la haine qu'il avait contre les Juifs [1].

Guillaume Durand nous a laissé un recueil de règlements et de conseils à l'usage du clergé du diocèse de Mende. Ce recueil se compose de deux parties ayant pour titres, la première : *les Instructions*, la seconde : *les Constitutions*. Nous ne nous occuperons ici que des *Instructions*, qui comprennent quatre chapitres [2] dont le dernier est relatif aux Juifs. Nous le reproduisons d'après le manuscrit trouvé en 1894 au village de Cessenon (Hérault) et publié en 1905 sous le titre de : *Instructions et Constitutions de Guillaume Durand* « le Spéculateur », par Jos. Berthelé, archiviste du département de l'Hérault, et M. Valmary, diplômé d'Etudes supérieures d'Histoire :

De Judeis. — Judei nutrices, ancillas et alia mancipia christiana in domibus propriis tenere non presumant. Christiani vero qui contra hoc fecerint, moneantur ter ut a judeorum servicio recedant. Quod si facere noluerint, excommunicentur, et tamdiu excommunicati publice nuncientur, donec ab illorum servicio recesserint et de tanta offensa satisfecerint competenter. Judei vero tercio moneantur ut tales a se abjiciant. Quod si facere noluerint, eis christianorum participatio subtrahatur, ita videlicet quod mercatores et alii christiani tercio moneantur ut nullos contractus aut aliqua commercia cum eis faciant, nec ad molendum bladum suum vel ad coquendum panem sive quecumque alia christianorum subsidia admittantur.

Nullus tabellio instrumenta judeis faciat in quibus sciverit vel crediderit esse usuras occultas vel manifestas : qui vero moniti contra fuerint, excommunicentur et excommunicati publice nuncientur.

1. François Graverol, *Notice et Abrégé historique des vingt-deux villes chefs des diocèses de la province de Languedoc*, dans *Bulletin de la Société d'Agriculture du dép. de la Lozère*, t. LIV, p. 109.

2. Dans un de ces chapitres, Guillaume Durand recommande à son clergé de refuser toute sépulture aux hérétiques, païens et juifs et de jeter en dehors du cimetière chrétien leurs ossements. Berthelé, *ouvrage cité*, p. 83 et 101.

Judei in diebus lamentationum et dominice Passionis in publicum non appareant, vel procedant, nec in diebus dominicis et sollempnibus publice operari presumant.

Nullus christianus carnes judeorum refutatos ab eis presumat vendere in macello christianorum vel alibi infra villam.

Sed nec judei carnes publice vendant vel comedant in diebus (in) quibus ab esu carnium se abstinent christiani.

Omnis quoque christianus judeorum convivia vitet, nec eos quisquam ad convivia recipiat, quia, cum ipsi cibaria nostra vitent, sacrilegium est a christianis eorum nefandissimos cibos sumi.

Nullus quoque christianus azima judeorum manducet.

Nullus judeum medicum in sua egritudine advocet, aut ab eo recipiat medicinam, vel cum eis in balneo se lavet.

Judei quoque, ut a christianis discernantur, in superiori veste, in medio pectoris, rotam bene apparentem et coloris alterius quam sit vestis ipsa, publice portent.

Nemo eis aut aliis infidelibus bajulias seu alia publica officia super christianos committat, ne ex hoc occasionem in christianos habeant seviendi.

Nullus judeos aut alios infideles ad baptismum venire absolute compellat; verumptamen si aliquis eorum, causa fidei suscipiende ad christianos confugerit, postquam de hoc constiterit, christianus efficiatur, non obstante domini sui, patris vel matris seu cujuslibet alterius contradictione, nec a possessionibus seu bonis suis propter hoc excludatur. Baptizatus tamen servicia debita et consueta non minus habet proprio domino exhibere, et hoc si dominus christianus est, quia in hoc casu servus remanet post baptismum. Si vero dominus judeus vel infidelis est, baptismus a talis domini servicio liberat baptizatum [1].

A l'époque dont nous parlons les Juifs étaient assez nombreux au pays de Gévaudan. Voici les noms de ceux qui, d'après les registres des notaires Gascon (année 1292) et Salvanhac (années 1302-1303), premier et troisième livres, — le deuxième a disparu, — demeuraient à Mende, Marvéjols, Château-Neuf-de-Randon, Saint-Chély-d'Apcher, etc. : Ferrier, Deulosal, Isaac, Bonanasc, Mordafays, Astrugue, Leonet, Salomon, Abramet, Pérès, Jacob David, Crescon, Dieulosal, Bonnefille, etc. J.-M. Ignon [2] y ajoute Malmo-

1. Ce passage des « Instructions » est la reproduction presque textuelle du 15e chapitre des Ordonnances du Synode convoqué, en 1284, à Nîmes par l'évêque Bertrand II (Ménard, *Hist. de la Ville de Nismes*, t. I, p. 372). Il a été publié par F. André, ancien archiviste de la Lozère, et traduit par M. l'abbé Albert Solanet dans le *Bulletin de la Société d'Agriculture de la Lozère*, t. XXIII, année 1872, p. 85-90, et t. XLIX, année 1897, p. 143-46.

2. *Ouvrage cité.*

nite « médecin célèbre, surnommé le savant de Mende ». Cet auteur fait sans doute allusion à Maïmonide, l'illustre auteur du *Guide des Egarés* et du Mischné-Tora. Or tout le monde sait que ce grand talmudiste, grand théologien et grand philosophe, est né en 1135 à Cordoue (Espagne) et mort en 1204 à Fostât (Vieux-Caire).

Les Juifs du Gévaudan étaient, en général, banquiers, prêteurs sur gages, péagers, marchands de chevaux, négociants en denrées de toutes sortes. Le plus considérable d'entre eux était sans conteste Ferrier, dont le nom figure vingt et une fois dans nos documents.

Il était en relation d'affaires avec des Nobles, des Ecclésiastiques et plusieurs autres personnes d'une condition plus modeste. Il nous suffira de mentionner parmi les premiers les damoiseaux Raymond Blanc de Pommiers[1] et Pons de Montialoux. En dehors des dettes que ce dernier avait contractées envers Ferrier, il convient de rappeler l'engagement qu'il avait pris, en 1302, d'apporter à Mende au domicile de son créancier deux quintaux de fromages à l'usage des Juifs *de caseis Judaicis duo quintalla*[2].

Au nombre des Ecclésiastiques nous citerons les chanoines Jean Alègre, Ponce Gibert, Jean Borrelh et Guillaume Pellisier, recteur de l'église de Saint-Amans[3]. Pellisier était redevable à Ferrier de la somme de six livres tournois pour le paiement desquelles il avait engagé, avec la garantie de Pierre, seigneur de Saint-Chély[4], tous ses biens *omnia bona sua et specialiter et expresse fructus et yssidas laboris et prati anni presentis ecclesie memorate.*

Parmi les autres débiteurs nous nous contenterons de relever les noms de : Ponce Richard, auquel Ferrier prêta, en 1301, cent livres tournois pour la garantie desquelles il reçut en gage *quendum Ronsinum guers pili marelli*[5]; Gaucelm Pellozo, citoyen de Mende, qui lui emprunta 17 livres tournois destinées au paiement

1. Village de la commune de Barjac, canton de Chanac.

2. *Pièces justificatives*, n° 29. — Ce fromage dit d'Auvergne ou de pauvre est connu en Lozère sous le nom de *Fourme*. On fait cailler le lait avec de la présure d'un petit veau, on sépare ensuite le petit lait en pressurant le caillé dans une forme et en le pétrissant avec les mains et les genoux (*Mémoires de la Société d'Agriculture de Mende*, année 1840-41, p. 138). Or, ce fromage ainsi fabriqué ne peut point servir à la consommation familiale des Juifs, la loi religieuse leur défendant de jouir de la chair d'un animal non abattu selon le rite.

3. Chef-lieu de canton, arrondissement de Mende.

4. *Pièces justificatives*, n° 37.

5. *Ibid.*, n° 1.

de sa dette envers le chevalier Hugon de Cuberia, lequel, en 1302, lui avait avancé pareille somme pour l'achat [1] *partis pedatgii, cartalatgii et del cresc de Garda* [2] *et del Raschas* [3]; P. Passabosc, de Saint-Martin [4], qui reconnaît lui devoir 21 sous et 5 deniers tournois pour le remboursement desquels se porte garant Raymond Turelli [5].

Ferrier avait deux fils, Mordafays (Mardochée) et Crescon. Le premier figure à plusieurs reprises dans nos documents. En 1301, Gérald de Synzelles, damoiseau, en garantie des 4 livres et 5 sous tournois qu'il lui emprunte, donne en gage à Mordafays un « redundel d'argent surdoré *in quo sunt undecim pecie minute pulcris operibus* et une guirlande d'argent *cum platis superdeauratis perlis et floribus superdeauratis, cum stoco infra rubeo* [6] ».

Ses autres débiteurs s'appelaient : Martin Vilaret, Jean Rabasa, Raymond et Jean Abades, Pierre Vairon, Jean Seguin, de Chauvetz [7], Privat Boscheti, Guillaume du Lac [8], Guillaume Coste, Jean Vitalis, « lo Teulayre » [9] et Michel... de Venède [10].

En l'année 1303, P. de la Vila de Saint-Bauzile [11] et Aldéa, sa femme, lui empruntent six livres tournois qu'ils s'engagent à lui rembourser vers la fête de Saint-Gilles [12]. La même année, P. de la Vila reconnaît avoir reçu, à titre de prêt du juif Bonanasc 10 livres tournois et *quandam equam pili blanc falf... et pro capite...* (effacé) [13]. En 1301, Gaucelm de Château-Vieux, damoiseau, de Saint-Etienne-de-Cubières [14], lui emprunta 7 livres et deux sous tournois [15]. En 1302, Jean Prim de Veyrines [16] lui doit 52 sous tournois et une poule [17]; Etienne Bernard de Saint-Etienne-de-

1. *Pièces justificatives*, n° 50.
2. Château de la Garde-Guérin, près de Villefort.
3. Village de la commune de Prévenchères.
4. Village de la commune du Born, canton de Mende.
5. *Pièces justificatives*, n° 33.
6. *Ibid.*, n° 5.
7. Commune de Servières, canton de Saint-Amans.
8. Village de la commune de Brenoux, canton de Mende.
9. Le tuileur, le couvreur.
10. Village de la commune de Brenoux, canton de Mende.
11. Chef-lieu de commune, canton de Mende.
12. *Pièces justificatives*, n° 44.
13. *Ibid.*, n° 40.
14. Chef-lieu de commune, canton du Bleymard.
15. *Pièces justificatives*, n° 3.
16. Village de la commune d'Allenc, canton du Bleymard.
17. *Pièces justificatives*, n° 9.

Valdonnez [1] 30 sous et le damoiseau Raymond de Mayreriis 55 sous [2].

La même année, Pierre Pendaria de Pelgères [3] emprunte à Bonanasc, associé avec son coreligionnaire Abramet, 55 sous tournois [4] et Vitalis de Rouffiac [5] s'engage à lui restituer dans un délai de quinze jours une jument qu'il lui avait précédemment donnée en garantie des 110 livres tournois que Bonanasc lui avait prêtées [6].

Jean Prim de Veyrines se déclare, la même année, débiteur envers Salomon, le même probablement que Randon, seigneur de Château-Neuf, appelait « son juif » [7], de 31 sous et 6 deniers tournois. Jean Azémar et P. Rocha du Born [8] lui empruntent onze sous [9]; Jean del Soleyros de Saint-Frézal-de-Ventalon [10] 46 sous et 7 deniers, somme pour laquelle Astrugue lui donne quittance au nom de Salomon [11]; Franco Jaucerand 20 livres; Jean Rabosa et Genciane Baressa 13 sous pendant que le chanoine Jean Boscheti lui vendit un drap demi-usé *quandam lodicem vairam mieg usa* [12].

L'associé de Salomon, Abramet, figure une seconde fois dans nos documents. Il est, en effet, en relation d'affaires, en 1302, avec Jean Borrasol des Bondons [13] et Jean Sabbaterii de Fraissinet-de-Lozère [14], qui déclarent lui devoir 12 sous tournois [15].

En 1292, le juif Peresius (Peretz) reconnaît tenir de Bernard Chapelle un manteau de prix *cum pennis d'eschirols* (écureuils) que ce dernier lui a donné en gage pour 38 sous et dont il pourra disposer à sa convenance si B. Chapelle ne les lui rembourse à la date fixée par eux [16]. Guillaume Port et Bertrand de Pelouse déclarent, en 1302, lui devoir 53 sous [17]. En 1303, sa femme Bonnefille le représente auprès de Jacob Peg... pour un règlement de compte

1. Chef-lieu de commune, canton de Mende.
2. *Pièces justificatives*, n° 18.
3. Village de la commune de Badaroux, canton de Mende.
4. *Pièces justificatives*, n° 15.
5. Village de la commune de Saint-Bauzile, canton de Mende.
6. *Pièces justificatives*, n° 49.
7. Voir notre travail *Les Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire*, p. 17.
8. Chef-lieu de commune, canton de Mende.
9. *Pièces justificatives*, n° 16.
10. Chef-lieu de commune, canton du Pont-de-Montvert.
11. *Pièces justificatives*, n° 26.
12. *Ibid.*, n° 41.
13. Chef-lieu de commune, canton de Florac.
14. *Ibid.*
15. *Pièces justificatives*, n° 22.
16. *Archives dép. de la Lozère*, E. Gascon, notaire, fol. 137.
17. *Pièces justificatives*, n° 13. — Chef-lieu de commune, canton de Mende.

avec son mari [1]. Son fils, Astrugue, figure, comme nous l'avons vu, en qualité de mandataire d'Abramet [2] et de Salomon [3].

Nos documents n'enregistrent qu'une seule fois le nom de Jacob David, qui, en 1302, prêta 30 sous tournois à Jean Rosiga et Astruge, sa femme, du village de Valelhas [4].

Il en est ainsi de Léonet de Château-Neuf-de-Randon, envers lequel Bertrand Brugerie s'engage pour la somme de 9 sous tournois, suivant le compte arrêté par le notaire Nicolas Alamand et Astrugue, fils de Péretz, mandataire de Léonet [5]. D'après un document cité par Jean Roucaute et Marc Saché [6], le nom de Léonet figure à côté de celui de Salomon dans une déclaration portant qu'ils ont reçu 60 sous tournois de P. d'Agulhac et de son frère.

Le nom de Dieulosal n'apparait également qu'une seule fois dans nos actes. Au mois d'octobre 1292, une discussion s'était élevée entre Dieulosal de Saint-Chély-d'Apcher [7] et Jean Garcian de la même localité relativement à un règlement de compte. Le débiteur paie à Dieulosal sept livres tournois pour tout ce qu'il pouvait lui devoir [8]. Dieulosal est sans doute identique avec P. Deulosal de Marvejols [9], établi, en 1301, à Château-Neuf-de-Randon [10], et qui, avec Isaac du même endroit, céda à Ferrier le revenu de la moitié du péage de Mende, *sub modis et formis quibus eis vendite fuit,* pour la somme annuelle de 16 livres tournois [11].

Ce revenu était la part qui était due au roi de France, en vertu de l'échange conclu en 1226 entre saint Louis et l'évêque Odilon de Mercœur. L'évêque abandonna au roi en toute souveraineté la vicomté de Grèzes et ses dépendances. En retour le roi céda à l'évêque quelques fiefs épars et de peu d'importance tels que Douchanet, le Pompidou [12], Fraissinet-de-Lozère [13], Le Serre [14],

1. *Pièces justificatives*, n° 31.
2. *Ibid.*, n° 6.
3. *Ibid.*, n°s 22 et 25.
4. *Ibid.*, n° 17.
5. *Ibid.*, n° 6.
6. *Lettres de Philippe-le-Bel relatives au pays de Gévaudan*, p. 54.
7. Chef-lieu de canton, arrondissement de Marvéjols.
8. *Arch. dép. de la Lozère*, E. Gaston, notaire, fol. CXXXVII.
9. Sous-préfecture de la Lozère.
10. Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Mende.
11. *Pièces justificatives*, n° 2.
12. Feudum de duobus canibus. Douchanet, com. Monistrol-d'Allier, cant. Saugues, arr. Le Puy, dép. Haute-Loire. — Le Pompidou, chef-lieu de commune, canton de Barre, arrondissement de Florac.
13. Chef-lieu de canton Le Pont-de-Montvert, arrondissement de Florac.
14. Commune de Saint-Martin-de-Lansuscle, canton de Saint-Germain-de-Calberte, arrondissement de Florac.

Fontanilles [1], Saint-Julien-d'Arpaon [2] et les Clauses [3], mais lui assura une compensation pécuniaire et confirma à nouveau la Bulle d'or de l'an 1161 par laquelle Louis VII avait solennellement reconnu à l'évêque Aldebert III les droits régaliens sur tout le Gévaudan [4].

IV

Les documents dont nous venons de faire une analyse aussi brève que possible nous montrent les Juifs du Gévaudan en rapports constants avec la population chrétienne. Ils vivent en bonne intelligence avec les nobles et les ecclésiastiques qui leur servent souvent de témoins instrumentaires [5].

Au pays de Gévaudan, comme dans tout le Languedoc, les Juifs étaient soumis aux règles du droit romain pour leurs rapports juridiques avec les chrétiens [6]. Il n'existe aucune différence entre les actes concernant exclusivement ces derniers ou ceux dans lesquels interviennent les sectateurs de la loi de Moïse comme parties contractantes. Dans les uns et les autres, même altération de textes, — il semble que les notaires citaient de mémoire —, même développement de garanties instrumentaires, de clauses obligatoires, réservatrices, renonciatrices, etc. : renoncement à l'exception d'argent non versé comptant [7], renoncement au droit de demande en répétition au cas où la valeur réelle du bien vendu ou de l'objet engagé ou prêté serait supérieure au prix de vente ou à l'estimation du gage [8], renoncement à l'*Epistola divi Hadriani* [9], à la

1. Commune de Saint-Martin-de-Lansuscle.
2. Canton de Barre, arrondissement de Florac.
3. Commune de Fraissinet-de-Lozère, canton Le Pont-de-Montvert, arr. de Florac.
4. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 25. Cf. Teulet, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. I, p. 84, et Jean Roucaute, *La Formation territoriale du domaine royal en Gévaudan*, p. 9.
5. *Pièces justificatives*, n s 1, 2, 4, 5, 6, 8, etc.
6. Gustave Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 52 et 203, et Jean Régné, *Etude sur la Condition des Juifs de Narbonne*, p. 145.
7. *Pièces justificatives*, n° 7 : renuncians exceptioni non numerate. — Cf. Saige, *ouvr. cité*, p. 166.
8. *Ibid.*, n° 41 : et si plus valeret. — Cf. Saige, *ouvr. cité*, p. 166.
9. *Ibid.*, n° 4. — Les actes relatifs aux Juifs de Mende ont altéré les titres véritables et attribué à Hadrien une Novelle de Justinien. La confusion est venue de la citation, dans les *Institutes*, de l'*Epistola Divi Hadriani*, dont nous ne connaissons pas le texte, mais dont Justinien applique l'esprit dans sa *Novelle* 4. — Les citations

nouvelle constitution « De duobus vel pluribus reis debendi » ou « De duobus reis debendi [1] », à la *novæ Constitutioni* « De principali reo convinciendo » ou « De principali reo prius convinciendo » [2], renoncement au bénéfice du Sénatus-Consulte Velléien [3], à la Novelle *si qua mulier* [4], etc.

Nos documents ne connaissent pas davantage de différence entre Juifs et Chrétiens quant à la formule du serment. Si, dans d'autres localités, le Juif s'engage dans les contrats sur le livre de la loi de Moïse [5] ou si, comme à Arles, Narbonne, etc., on lui impose des formules imprécatoires [6], il jure, à Mende, à l'égal du chrétien « bona fide, sub obligatione omnium bonorum suorum [7] ».

d'Hadrien sont rarissimes dans les textes de Justinien. Le titre XX du livre III des *Institutes* (*De Fidejussoribus*) contient ce passage (§ 4) :

« Si plures sint fidejussores, quotquot erunt numero, singuli in solidum tenentur : itaque liberum est creditori, a quo velit solidum patere. Sed ex epistola divi Hadriani compellitur creditor a singulis, qui modo solvendo semellitis constestatæ tempore, partes petere. Ideoque, si quis ex fidejussoribus eo tempore solvendo non sit, hoc ceteros onerat. Sed si ab uno fidejussore creditor totum consecutus fuerit, hujus solius detrimentum erit, si is pro quo fidejussit, solvendo non sit; et sibi imputare debet, cum potuerit adjuvari ex epistola divi Hadriani, et desiderare ut pro parte in se detur actio. »

1. *Ibid.*, cf. le *Digeste : De duobus reis constituendis*, lib. XLV, tit. II ; le *Code : De duobus reis stipulandi et promittendi*, lib. VIII, tit. XL ; les *Institutes de Justinien*, lib. III, tit. XVI ; la *Novelle 99 de Justinien : De reis promittendi.* — Au mot *reus*, Jean Kahl, dit Calvin, dans son *Lexicon juridicum juris cæsarei*, Genève, 1673, dit : « Differentiæ causâ, qui stipulatur, reus stipulandi, qui spondet, reus promittendi dicitur, ... sicuti qui credit reus credendi, *qui accipit, reus debendi*, etc. »

2. *Ibid.*, nos 33 et 49. — C'est la *Novelle* 4 de Justinien : *De fidejussoribus et mandatoribus, sponsoribus et solutionibus.* Le chap. I de cette Novelle est intitulé : *Ut creditores primo loco conveniant principalem.*

3. C'est un décret rendu sur la proposition des consuls Marcus Silanus et Velleius Tutor. Il défend aux femmes de s'obliger pour la dette d'autrui.

4. L'authentique *Si qua mulier* est reproduite au *Code de Justinien*, lib. I, tit. II, loi 13, et forme le chapitre 38 de la *Novelle* 123 de Justinien. Elle est désignée par les premiers mots du texte : « Si qua mulier aut vir monasticam elegerit vitam ! ... » On trouve encore une authentique *Si qua mulier* dans la *Novelle* 134, chap. 8 : *De intercessionibus mulierum* : « Et illud vero prævidimus..... ut si qua mulier crediti instrumento consensiat proprio viro, aut scribat, et propriam substantiam aut scriptam obligatam faciat : jubemus nullatenus hujusmodi valere aut tenere... » Ces deux textes règlent la capacité de la femme pour s'obliger.

Nous devons à l'obligeance de notre savant confrère, M. Bondurand, archiviste départemental du Gard, la communication de ces notes. Qu'il reçoive ici l'expression de notre vive gratitude.

5. Saige, *ouvr. cité*, p. 53, 84 et 196.

6. Giraud, *Histoire du Droit romain et du Droit français*, t. II ; cf. Depping, *Les Juifs dans le Moyen Age*, p. 201, et Jean Régné, *ouvr. cité*, p. 149-150.

7. *Pièces justificatives*, nos 1, 2 et suiv.

La raison en est-elle uniquement que les notaires omettaient habituellement dans leurs actes la formule du serment? Nous ne sommes pas éloigné de le croire. Quoi qu'il en soit, le comte du Gévaudan, Guillaume I Durand qui, nous l'avons vu, témoigna si peu de bienveillance aux Juifs, n'eut plus guère le temps de s'occuper d'eux. Une affaire plus importante, une question vitale pour son Eglise et ses domaines, absorbait toute son attention. Le contrat d'échange de 1266 entre saint Louis et Odilon de Mercœur n'était point fidèlement observé, et dès l'année 1269 un procès — il devait durer trente-huit ans — s'engagea entre l'évêché et la couronne. Il avait atteint la période la plus aiguë en 1291, quelque temps après la prise de possession par Guillaume I Durand du siège épiscopal de Mende. Le sénéchal de Beaucaire et les officiers royaux d'une part, et la turbulente noblesse gévaudanaise de l'autre, empiétaient de plus en plus sur les privilèges de l'Eglise et Guillaume I, pour sauvegarder les droits de ses juridictions temporelle et spirituelle, et se mettre à l'abri de l'orage qui grondait autour de lui, n'hésita pas à faire appel à la toute-puissance de Philippe le Bel. Celui-ci, comprenant tout le profit que la royauté pouvait tirer de la soumission à son autorité de l'un des prélats les plus influents du pays, s'empressa de prendre sous sa protection l'évêque, ses droits et ses revenus, et d'imposer à tous les officiers royaux le respect absolu de ses privilèges.

Par une lettre datée de Hons-Hergies[1] (18 octobre 1291), il ordonna au sénéchal de Beaucaire de ne plus entraver, à l'avenir, l'action de la justice épiscopale et de faire nettement délimiter le mas du Pompidou au sujet duquel un accord était intervenu entre Louis IX et l'évêque de Mende, moyennant un revenu annuel de 20 livres tournois garanties par la moitié du péage de Mende. Philippe le Bel prescrivit en outre, à la même date, au sénéchal de Beaucaire de traiter favorablement l'évêque et de ne plus l'obliger à répondre du temporel de son église devant les viguiers d'Anduze et d'Uzès, les bayles de Marvéjols et de Meyrueis[2].

1. Hons-Hergies, départ. du Nord, arrond. d'Avesnes, canton de Bavai. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 771.

2. Anduze, chef-lieu de canton du département du Gard. — Uzès, sous-préfecture du Gard. — Marvéjols, sous-préfecture de la Lozère. — Meyrueis, chef-lieu de canton de la Lozère, faisait jadis partie du Rouergue.

V

Monté sur le siège épiscopal de Mende en 1296, Guillaume II Durand, ne fit preuve, que nous sachions, d'aucune hostilité contre les Juifs. A l'instar de son oncle et prédécesseur, Guillaume I Durand « le Spéculateur », il avait à lutter contre les audacieuses entreprises des nobles du pays. Pour affirmer et soutenir personnellement ses privilèges en présence de Philippe le Bel, il se rendit, dès l'année suivante, dans son prieuré d'Argenteuil [1], d'accord avec le chapitre cathédral de Mende qui lui alloua annuellement un subside de 60 sous tournois pendant son séjour à Paris, où, dit l'acte auquel nous empruntons ce renseignement, *il est retenu pour la conservation et défense des droits et privilèges de son Eglise* [2]. Sa démarche fut couronnée d'un plein succès. Dans une lettre datée d'Anet [3] (28 avril 1298), nous voyons, en effet, Philippe le Bel recommander au sénéchal de Beaucaire de veiller à ce que l'évêque de Mende soit remis en la possession de certains biens et droits appartenant à son Eglise et usurpés par plusieurs barons du Gévaudan [4], de mettre un terme à leurs excès de pouvoir et de leur interdire dorénavant de s'emparer du temporel de l'évêché [5].

Cette condescendance de Philippe le Bel envers Guillaume II Durand s'explique aisément. L'évêque de Mende était possesseur de la plus vaste des seigneuries ecclésiastiques du royaume, un des deux seuls prélats qui assistèrent au Concile de Bourges convoqué pour consentir à la levée des décimes accordés au Roi par le pape Benoit XI et qui était spécialement désigné avec l'archevêque de Narbonne et les évêques de Bayeux et de Limoges pour recueillir les documents propres à éclairer les membres du Concile de Vienne appelé à se prononcer sur l'ordre du Temple [6], et Philippe le Bel sentait le besoin de le ménager et de respecter ses droits et privilèges au moment surtout où apparut pour lui la nécessité d'accroître ses ressources financières pour suffire à la guerre de Flandre [7].

1. Argenteuil, chef-lieu de canton du département de Seine-et-Oise, arrond. de Versailles.
2. *Arch. dép. de la Lozère*, G. 33. — Cf. Roucaute et Saché, *ouvr. cité*, *Introduction*, p. VII.
3. Anet, chef-lieu de canton du dép. d'Eure-et-Loir, arrond. de Dreux.
4. Roucaute et Saché, *ouvr. cité*, p. 13.
5. *Ibid.*, p. 17.
6. Jean Roucaute et Marc Saché, *ouvr. cité*, p. 74. Cf. *Introduction*, p. VI.
7. *Ibid.*, p. 10, 12 et suiv.

Aussi, pendant que Guillaume II Durand permettait aux Juifs du Gévaudan de se livrer sans crainte à leurs opérations commerciales, Philippe le Bel avait les yeux fixés sur eux. Il lui fallait à tout prix de l'argent. Cet argent était à sa portée et il n'était pas homme à le laisser échapper. Le 23 juillet 1306, le lendemain du jeûne institué en commémoration de la prise de Jérusalem, un arrêt d'exil, motivé par des « crimes abominables », fut signifié à tous les Juifs du royaume. Leurs biens furent confisqués, leurs créances saisies et leurs possesseurs condamnés, dans un délai d'un mois, à quitter la France. Ceux du Gévaudan se retirèrent, pour la plupart, en Provence et dans le Comtat Venaissin, où nous retrouvons certains de leurs descendants établis à la fin du xve et dans la première moitié du xvie siècle [1].

Mais les Juifs partis, il s'agissait de régler la question de leurs biens. Et ce n'était pas chose facile. Les seigneurs dont on avait expulsé les Juifs s'opposaient à leur spoliation complète et entendaient avoir part à la dépouille de ceux qui habitaient leurs domaines. Guillaume II Durand se montra plus exigeant. Il soutenait que tous les biens des Juifs sans aucune distinction le regardaient tout particulièrement et relevaient de la justice épiscopale haute et basse. Les officiers royaux, au contraire, les revendiquaient en vertu du *jus regium*. Philippe le Bel, qui venait de passer avec Guillaume II Durand un acte de Paréage par lequel il associait l'évêque de Mende à tous ses droits, ne pouvait guère s'opposer à sa demande. Aussi donna-t-il, le 4 février 1307 [2], pleins pouvoirs à Guillaume de Plaisian et au sénéchal de Beaucaire, Jean de l'Isle-Jourdain, assisté d'Etienne d'Antognac, un des intendants préposés à la dépossession des Juifs de la Sénéchaussée, pour régler la question des biens des Juifs du Gévaudan par une transaction ou autrement à leur guise. L'affaire traîna en longueur et ce n'est qu'en avril 1310 qu'un accord intervint entre la couronne et l'évêché, aux termes duquel le roi abandonnait à Guillaume II Durand le tiers sur la confiscation des biens des Juifs du Gévaudan, plus une maison située à Mende, et ayant appartenu au juif Ferrier [3].

Quant aux nobles du Gévaudan qui s'étaient également opposés à la spoliation des Juifs et avaient revendiqué les biens confisqués

1. Voir plus haut, p. 115, note 1.

2. Jean Roucaute, *ouvr. cité*, p. 53-56. — Guillaume de Plaisian fut chargé, par Philippe le Bel, à l'instar de Guillaume de Nogaret pour la Sénéchaussée de Toulouse, du règlement des affaires des Juifs du Gévaudan.

3. Saige, *ouvr. cité*, p. 101 et 324.

sur ceux qui habitaient leurs domaines, il ne semble pas qu'ils fussent aussi bien partagés que l'abbé de Saint-Gilles qui eut le tiers de ce qu'avait rapporté la vente des biens des Juifs établis dans son territoire [1] ou comme Amauri II, vicomte de Narbonne, qui se résigna, « par pure libéralité de son âme », à accepter 5.000 livres de petits tournois, de bonne et forte monnaie et divers immeubles contigus au palais vicomtal [2].

Quelle était la valeur des biens confisqués sur les Juifs du Gévaudan ? F. André, dans sa *Notice sur les Juifs en Gévaudan* (p. 90), s'exprime ainsi : « On conservait autrefois dans les anciennes Archives de l'Évêché un rouleau de huit feuillets en parchemin. Là étaient énumérés les biens meubles et immeubles des Juifs dépossédés dans la ville de Mende. Ce document ne nous est pas parvenu. » Or, dans sa *Notice historique de la ville de Mende*, p. 134-136, notice à laquelle F. André a collaboré, M. A. Martin affirme que la valeur des biens, meubles et immeubles des Juifs, fut estimée à 14.823 livres, 15 sols, 6 deniers, outre 27 écus, 31 subsides et décime de blé. Nous ignorons à quelle source M. Martin a puisé ce si intéressant renseignement.

Par le Paréage de 1307, Philippe le Bel et Guillaume II Durand s'étaient interdit le droit de faire de nouvelles acquisitions au pays de Gévaudan en dehors des domaines qu'ils viendraient à retenir par droit de *Prélation, nisi jure prelationis vel retentionis*. C'est en vertu de cet accord que l'évêque de Mende put faire l'achat, en 1321, par les soins de Raymond Barroti, vicaire général de son église, du château du Chaylar [3] ayant appartenu à Guillaume de Randon [4], après la confirmation de la vente par Marquise et Béatrix, mère et épouse de Guillaume de Randon, par le chevalier Raymond d'Altier [5] et après main-levée de ses créanciers Joseph Français, Clara, sa femme, et Moïse, Juifs d'Avignon, auxquels il était dû la somme de 1.300 florins d'or qui furent versés entre leurs mains par Jean de Capdenac, chanoine du diocèse de Cahors, et Guillaume Raymond, procurateur de l'évêque de Mende [6].

Pareille acquisition fut faite, en 1324, par le roi Charles de Valois,

1. Ménard, *Histoire de la Ville de Nismes*, t. II, p. 10 ; Preuves, p. 15.
2. J. Régné, *ouvr. cité*, p. 134.
3. Chaylard-l'Evêque, près du village de Chaudeyrac (Lozère).
4. Ancien château sur la montagne de ce nom, commune d'Estables, canton de Saint-Amans.
5. Chef-lieu de commune, canton de Villefort.
6. *Pièces justificatives*, n° 59.

de la terre et du château de Belvezet[1] que le même Guillaume de Randon, seigneur de Luc[2], avait engagés à des Juifs[3].

D'après F. André[4], il y aurait eu un certain nombre d'Israélites à Marvéjols en 1322, mais leur séjour dans cette ville ne fut pas de longue durée, car, la même année, Philippe V, malgré la parole donnée par Louis X le Hutin, ordonna l'expulsion des Juifs de tout le royaume.

Depuis l'exil de 1306 jusqu'à nos jours il n'y eut plus de communauté juive au pays de Gévaudan.

S. Kahn.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

1. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. XLV^{r}.

Anno quo sup[ra] (M°. CCC°. I°) scil[icet] II° K[a]l[endas] Augusti. Nov[er]int univ[er]si q[uod] Pon[cius] Richardi [con]fessus fuit se deb[er]e, Ferrario judeo Mimat[ensi], centu[m] s[olidos] tur[onenses], ex c[aus]a mutui, in quib[us] renu[n]ciavit except[i]o[n]i p[e]cunie no[n] h[abi]te et no[n] recepte etc.[5], quos p[ro]misit eid[em] solv[er]e et redd[er]e hine ad die[m] d[omi]nicam, et si ob mora[m] etc. P[ro]quib[us] centu[m] s[olidis] d[i]c[tu]s Judeus [con]fessus fuit se h[abe]re in pignore q[ue]ndam ronsinu[m] guers pili marelli, cui quid[em] ronsino dic[tu]s Pon[cius], q[uam]diu d[i]ctu]s Judeus tenebit ex c[aus]a p[re]dicta, p[ro]misit p[ro]vid[er]e in expen[sis], in stabulo dicti Ferrarii ; p[ro]mittens et[iam] id[em] Pon[cius] dic[t]o Judeo dic[tu]m ronsinu[m] s[er]vare de morte, de o[mn]i dolo et fraude advenientib[us] dicto ronsino ac et[iam] de o[mn]i evict[i]o[n]e. Q[ue] o[mn]ia ita ten[er]e, attend[er]e et s[er]vare et c[on]t[ra] no[n] ve[n]ire dicto Ferrario p[re]senti, stip[u]lanti sollemp[n]iter et

1. Belvezet était situé près de Prévenchères, canton de Villefort, arrond. de Mende.
2. Chef-lieu de commune, canton de Langogne, arrond. de Mende.
3. Lettres du roi au Trésor des Chartes, carton J., n° 63, citées par Depping, *Les Juifs dans le Moyen Age*, p. 160.
4. *Ouvrage cité*, t. XXIII, p. 85-90.
5. *Sic* dans le manuscrit.

recipienti p[ro]misit bona fide, sub obligatio[n]e o[mn]ium bonor[um] suor[um].

Act[um] in op[er]atorio ven[erabilis] viri d[omi]ni R. Piscis, can[onici] Mimat[ensis]; t[estibus] p[resentibus] vo[catis] d[omi]no P. Gontardi p[res]b[yte]ro, Jacobo del Jandric[1] cl[er]ico, P. Carrada et me Nicholao Alamandi not[ario] etc.

2. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. XLVII[v].

Anno Domini M°. CCC°. primo, scilicet die martis ante beatum Egidium. Noverint universi presentes et futuri quod P. Deulosal et Ysaac, de Castronovo[2], judei, non decepti etc., dicentes ad se medietatem pedagii Mimatensis domini Regis ad se, ex venditione sibi a domino Rege vel alio eius nomine facta, pertinere et pertinuisse per tempus infrascriptum, vendiderunt, sub modis et formis quibus eis vendita fuit dicta medietas, Ferrario judeo Mimatensi et per ipsum illis quibus ipse voluerit, ipsam medietateum, scilicet a festo Nativitatis beati Johannis Babtiste proxime lapso usque ad festum Nativitatis beati Johannis Babtiste proxime venturum, precio XVI librarum turonensium, quas confessi fuerunt se habuisse et recepisse in pecunia numerata, et de eis ipsum Ferrarium quittaverunt et quitum clamaverunt; renunciantes exceptioni etc.; et si plus valet etc; de evictione autem particulari et universali eidem promiserunt, sub obligatione omnium bonorum suorum et ita tenere et contra non venire dicto Ferrario promiserunt.

Acta fuerunt hec Mimati, in operatorio domini R. Piscis canonici Mimatensis; testibus presentibus: Stephano Bonihominis, Johanne Regordi et me Nicholao Alamandi notario etc.

3. — *Bonanati Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. XLVII[v].

Anno quo supra (1301), die mercurii ante beatum Egidium. Noverint universi quod Gaucelmus de Castroveteri, domicellus, parochie sancti St[ephani de Cuberia, non deceptus etc., confessus fuit et in veritate recognovit Bonanato[3] judeo presenti et dictam confessionem recipienti se debere eidem Judeo septem libros et duos solidos turonenses seu monete publice currentis, ex causa mutui; in quibus renunciavit excep-

1. Jandric, village de la commune d'Allenc, canton du Bleymard.
2. Châteauneuf-de-Randon, chef-lieu de canton.
3. Partout ailleurs : *Bonanasc.*

tioni etc.; quas promisit eidem solvere et reddere hinc ad festum omnium Sanctorum; et si ob moram etc.; renuncians omni juri etc, ; et ita attendere, servare et contra non venire dictus Gaucelmus dicto Judeo promisit et juravit, sub obligatione etc.

Actum Mimati, in operatorio domini R. Piscis; testibus presentibus: Jacobo Chambo, G. Regis et me etc.

4. — *Ferrarii Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. CIIII^{r}.

Anno Domini M°. CCC°. secundo, scilicet die lune post octobos Annunciationis Dominice. Noverint universi presentes pariter et futuri quod religiosus vir dominus P. Berardi, prior prioratus de Lanueiol [1], Guigo Berardi clericus, Joannes Parssaval et Johannes Roma clericus, et quilibet in solidum, non decepti, etc., confessi fuerunt et in veritate recognoverunt Ferrario judeo Mimatensi presenti et presentem confessionem recipienti, se debere, eidem Ferrario, quindecim libras turonenses seu monete publice currentis, ex causa mutui boni et veri, renunciantes exceptioni etc, ; quas promiserunt se soluturos, et quilibet in solidum, dicto Ferrario stipulanti, hinc ad diem lune post mediam Kadragesimam proxime veniendam post istam in qua sumus de presenti; et si ob moram solutionis etc. ; renunciantes epistole divi Adriani de duobus reis vel pluribus debendi, petitioni libelli, translato hujus instrumenti, omnibus judiciis et omni alii juri etc. ; et ita attendere, servare et contra non venire dictï dominus Prior, Guigo, Johannes et Johannes, et quisque eorum in solidum, et sine partis excusatione, dicto Ferrario presenti, stipulanti sollempniter et recipienti, promiserunt sub obligatione bonorum suorum et juraverunt etc.

Actum in operatorio magistri Johannis Fulci notarii; testibus presentibus vocatis et rogatis : magistris R. Alamandi, R. Salmoyrati, Gervasio Galterii, domino P. Mombel presbytero, et me, etc.

5. — *Geraldi de Sinzellis et Mordafays.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. CXII^{r}. (Cet acte est barré.)

Anno Domini M°. CCC°. secundo, scilicet die veneris post tres septimanas Pasche. Noverint universi presentes et futuri quod Geraldus de Synzellis, domicellus, in presencia mei notarii et testium subscriptorum, inpignoravit et ex causa pignoris tradidit Mordafays filio Ferrarii judei unum redundel argenti superdeauratum, in quo sunt undecim pecie

1. Lanuéjols, chef-lieu de commune, canton de Mende.

minute pulcris operibus, et unam garlandam argenti cum platis superdeauratis, perlis et floribus superdeauratis, cum stoco infra rubeo, et hoc precis VIII^to librarum et V solidorum turonensium seu monete publice currentis ; quas VIII libras et V solidos idem Geraldus confessus fuit se habuisse et numerando recepisse, renuncians exceptioni, quas promisit dicto Judeo solvere et reddere hinc ad annum novum ; alias concessit eidem Mordafays quod posset vendere et distrahere pro satisfaciendo sibi de summa predicta. Item promisit dictus Geraldus dicto Mordafays de evictione redundelli et garlande predictorum, et versa vice dictus Mordafays promisit dicto Geraldo vel alio ejus nomine et certum mandatum habenti reddere ipsa pignora, satisfacto sibi de summa predicta a dicto Geraldo vel alio ejus nomine ; et ita attendere dicti Geraldus et Mordafays ad invicem, solempni actu stipulationis interposito, intor eos promiserunt bona fide.

Acta fuerunt hec Mimati, in operatorio Guigonis Morres ; testibus presentibus : ipso Guigone, domino Guarino de Sinzellis monacho, domino Yterio Julyani, R. de Segonsaco clerico, et me Nicholao Alamandi notario, etc.

Post hec, anno Domini M°. CCC°. III°., die mercurii post beatum Nicholaum, dicte partes dictam notam preceperunt cancellari, se invicem de contentis in ipsa nota quittaverunt. Actum in camera Raymundi Alamandi ; testibus : Dalmacia de Jagonsaco, Saint-Chassal, R. Marmon, et me Nicholao etc.

6. — *Leoneti Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1350, fol. CXVIII^v.

Anno quo supra (1302), ante Pentecosten. Noverint universi quod B[er[t[randus] Brugerie, de Castronovo[1], ut dixit, confessus fuit [Astrugo filio Peresii et michi notario infrascripto ut publice persone stipulanti, nomine Leoneti, de Castronovo judei stipulantibus, se debere dicto Leoneto novem solidos turonenses, ex causa mutui, renuncians exceptioni etc. ; quos promisit solvere hinc ad Nativitatem beati Johannis Babtiste, et si ob moram etc., et super ipsis credere etc., renuncians omni juri etc. ; et ita attendere dicto Astrugo et michi notario infrascripto stipulantibus nomine dicti Leoneti absentis et recipientibus promisit sub obligatione, etc.

Actum Mimati, in operatorio superiori liberorum Raymundi Pelichonis quondam ; testibus presentibus : magistro R. Alamundi notario, R. de Lacu clerico et me Nicholao Alamandi notario, etc.

1. Châteauneuf-de-Randon.

7. — *Salomonis Judei.*

Archiv. Lozère. G. 1351, fol. XVI^{v}. (Détérioré par l'humidité, illisible en partie.)

Ipso anno, die et eodem loco (1302, dimanche après Saint-Luc, Mende), Johannem (*sic* pour Johannes) Prim, de Veyrinis, confessus fuit..... Salomoni judeo presenti, triginta unum solidos et VI denarios turonenses seu monete ...ex causa mutui ; quos XXXI solidos et VI denarios eidem solvere promisit hinc ad festum omnium Sanctorum ...obligatione omnium bonorum suorum juravit, renuncians exceptioni non numerate pecunie. Testes : dominus Berengarius Baussani presbyter, magister .....Laurencius Balmelas et ego notarius.

8. — *Bonanasc Judei.*

Ibid., à la suite du précédent. (Facta est.)

Item ipso anno et die et eodem loco, Johannes Prim predictus confessus fuit se debere Bonasac (*sic*) judeo quinquaginta et duos solidos turonenses seu monete currentis, ex causa mutui, et unam gallinam, renuncians exceptioni non numerate pecunie ; quos LII solidos et dictam gallinam dictus Johannes solvere promisit dicto judeo hinc ad festum omnium Sanctorum, sub obligatione omnium bonorum suorum et juravit. Item, cum et quibusdam causis, ut dicebat, dictus Johannes tradidisset dicto Judeo hodierna die, presente Guillelma de la Bela viginti novem solidos, dictus Johannes confessus fuit se ipsos recepisse a dicto Judeo, renuncians exceptioni non numerate pecunie, acto inter ipsos quod dictus Johannes de omni eo quod dicto Judeo debebat nomine suo, ex quacumque causa. usque in diem presentem, est quitius, solvendo dicto LII solidos et dictam gallinam. Testes : P. de la Vila, magister Laurencius Balmelas.

(*A suivre.*)

OBSERVATIONS
SUR L'HISTOIRE DU CULTE JUIF
A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

La réforme esthétique inaugurée par Mendelssohn devait logiquement conduire à une réforme du côté extérieur de l'office dans ses deux parties principales, le culte et la prédication. Ce n'est pas un hasard que la science du judaïsme ait commencé par l'histoire de la prédication (*Gottesdienstliche Vortraege*) pour continuer par la poésie synagogale (*Synagogale Poesie*) et son histoire littéraire (*Literaturgeschichte*). Aucun domaine de la science juive n'a été aussi activement cultivé et développé que ces deux disciplines. Mais il manquait jusqu'à présent un ouvrage d'ensemble, surtout un ouvrage populaire, n'exigeant pas de ses lecteurs des connaissances spéciales. L'ouvrage d'Elbogen sur « le culte juif »[1] comble cette lacune (sauf pour la prédication) en totalisant, pour ainsi dire, les nombreux matériaux existants et j'ai plaisir à constater que, dans l'ensemble, l'auteur s'est acquitté avec succès de sa tâche. Il domine parfaitement son sujet, son exposé est clair et ses jugements sensés.

Après une introduction qui délimite la matière, esquisse le développement historique, définit brièvement la terminologie et les rites, signale les sources et la bibliographie (p. 1-13), l'ouvrage se divise en trois grandes sections, qu'on pourrait, en raison de leur contenu et de leur étendue, appeler autant de livres. Mais le mieux

1. Elbogen (Ismar), *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, G. Fock, 1913 ; in-8° de XVI + 619 p. (Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). — Le présent article a été écrit en 1914 ; les circonstances en ont différé la publication.

est de laisser la parole à l'auteur lui-même, qui s'explique ainsi sur la « disposition des matières » (p. 13) : « D'abord, il faut donner une *description du culte juif*, tel qu'il a lieu les jours ouvrables, les sabbats et les fêtes ; on exposera successivement les prières, les lectures bibliques et les développements poétiques, en les ramenant chaque fois à la forme la plus ancienne connue et en les suivant dans leur évolution à travers les temps et les rites jusqu'à nos jours... La seconde section présente un exposé d'ensemble de l'*histoire du culte juif* depuis les origines jusqu'à notre époque ; cette histoire se divise en trois parties : l'époque des « prières fondamentales »[1] (jusqu'en 600), celle du piyout (600-1800), celle de la critique (XIXe siècle). La troisième section est consacrée à l'*organisation du culte juif ;* elle traite des conditions extérieures du culte, des édifices et de leur agencement, de la communauté, de ses administrateurs et de ses fonctionnaires ainsi que de leur rôle à l'office. »

La première section consacre un chapitre à chacun des sujets suivants : l'office journalier (p. 14-106), l'office des jours spéciaux (p. 107-154), lecture et explication de la Bible (p. 155-205), la poésie synagogale (p. 206-231). On voit que le « piout » est mis à l'arrière-plan, ce qui s'explique dans un tableau d'ensemble du culte juif, d'autant plus que, dans la seconde section de l'ouvrage, l'auteur revient sur cette partie de la liturgie pour l'étudier en détail. Ce plan ne tient compte ni des origines historiques, ni de l'importance des jours cultuels ; il est déterminé par des raisons pratiques (il suit le Siddour de Baer) dont la légitimité doit être reconnue. Le seul inconvénient qu'il offre est que certaines matières ont dû être répétées dans la deuxième section. Sans rechercher si et comment ces répétitions auraient pu être évitées, nous nous proposons d'examiner ici quelques points particuliers de ceux que l'auteur a traités.

I

Le premier nom de la prière du matin aurait été, d'après M. Elbogen, בַּשַּׁחַר. Mais dans la michna de Berakhot, I, 3 (lire 4) à laquelle il se réfère (p. 14), le mot בשחר est simplement une indication de temps (et non un terme servant à définir), tout de même que les mots בבקר et בערב qui précèdent. Ce même mot

1. *Stammgebete*, expression empruntée à Zunz.

de בערב ainsi que le mot ערבים dans la 1re michna sont considérés par notre auteur (p. 99) comme des noms de la prière du soir, alors qu'ils signifient seulement le temps du soir. Même si on lit ערבית, avec les éditions et contre le texte de Lowe, ce n'est pas un terme technique, car ערבית n'est qu'une abréviation de תפלת ערבית et n'est jamais réuni à שמע : on ne dit nulle part שמע ערבית.

Le mode de récitation du Chema et la signification de l'expression פורס על שמע ont fait l'objet d'une discussion animée entre M. Elbogen, moi-même, Bacher et M. Liber, dans cette Revue. Notre auteur revient à plusieurs reprises sur ce sujet (p. 26, 496-7, 514-5, où l'on trouvera la bibliographie) pour s'en tenir à son ancienne opinion. Il me semble que la question a été suffisamment élucidée et je ne la reprendrai pas. Qu'il me soit permis seulement d'apporter quelques additions. Ce sont toutes des citations d'ouvrages anciens, quoique post-talmudiques ; elles montrent tout au moins que M. Elbogen a contre lui tous les anciens, qui s'y entendaient pourtant. Pour le cas où l'un ou l'autre des textes qui suivent aurait déjà été cité, je renonce par avance à toute revendication en priorité.

1. — *Halakhot Guedolot*, éd. de Venise, 45 *d* au milieu : אין פורסין על שמע... קטן קורא בתורה ... אבל אין פורס על שמע עד שיהא בן י"ג וכו' אבל אין מוציא רבים ידי חובתן לא לפרוס על שמע ולא לברך ברכת המזון ולא לקרות מגילה.

2. — *Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, n° 330, p. 157 : וצריכא למיחזו אי האוו בי עשרה לפרוש על שמע או לירד לפני התיבה וכו' או לברכת אבלים וחתנים וכו'.

3-6. — *Séfer ha-Ittim*, éd. de Berlin, 1902, p. 249 : וכתב רב נטרונאי גאון וכו' לאלתר חותם ופורס על שמע. — *Ibid.*, p. 250 : ולאחר שעונין ברכו פותחין בפריסות שמע בשתים לפניה בא"י אמ"ה יוצר אור ובורא חשך וכו'. — *Ibid.*, p. 253, en bas : citation presque littéralement semblable à celle de notre n° 1, avec mention de Haï Gaon. — *Ibid.*, p. 280, en bas : וכיון שבטלה הגזירה והיו פורסין על שמע כתקנה.

7-9. — Isaac ibn Guiat, dans *Méa Chearim* (*Chaaré Simha*, éd. Bamberger), p. 59-60 : ואמר רב עמרם וכו' כיון שעומד שליח צבור לפרוס על שמע וכו' (cf. la note de l'éditeur). — *Ibid.*, p. 61 : ואמר מר רב האיי בר מר רב נחשון וכו' ואל תשנו ממנהג הישיבות ויורד ש"צ ופורס על שמע בערבית כדרך שפורס כל השנה. — *Ibid.* : ושל יום הכפורים וכו' ועומד ש"צ ופורס על שמע ואם רוצה לאמר נשמת והודאות בכלל הברכות אומר.

10. — Joseph ibn Migach, *Consultations*, n° 86 : אבל ברכות של ק"ש וכו' אלא ש"צ הפורס על שמע יוציא את הרבים ידי חובתם אם היו שומעין לו כמו שיוציא המברך ברכת המזון וכו' אבל תקנו שיפריס ש"צ על עצמו והצבור שותקין ושומעין הברכות ויענו על החתימה אמן כמו שעושין בבה"מ ובקידוש היום.

11. — Maïmonide, *Kobetz*, 31 *c* en bas : ולפיכך תיקן ז"ל (הרמב"ם) שיגביה קולו ש"צ מתחלה ונהג המנהג בתפלה כמו שנוהג בפריסה על שמע שש"צ יגביה קול מבראשונה להוציא מי שאינו יודע והנמשכים אחריו יתפללו בלחש או בקול נמוך מקולו להוציא.

12. — Eliézer ben Nathan, *Raban*, 79 *c* : אין פורסין על שמע כגון שאנו נזהרין שהבאין לבית הכנסת לאחר שעמד החזן בתפילה אומר ברכו עד יוצר המאורות ופורס לשון פרוסה שאינו משלים הברכות.

13. — *Chibbolé ha-Léket*, n° 26 : ופי' פורסין לשון פרוסה שפורס את הברכות שלפני קריאת שמע ואין מברכין אלא אחת ויש מפרשין פורסין מברכין כי הוא יברך הזבח תרגם יונתן יפרוס על דיבחא.

14. — *Arouch ha-Katzer, s. v.* פרס : פי' מברך ברכת יוצר אור[1].

La seule bénédiction que la tradition déclare biblique est celle du repas (*Berakhot*, III, 1 ; Maïmonide, *H. Berakhot*, I, 1). Dans la littérature traditionnelle, l'origine biblique (מן התורה) est toujours en même temps une indication chronologique. Cette bénédiction est effectivement très ancienne, étant déjà mentionnée dans I Samuel, IX, 13[2]. C'est cette bénédiction qui est à l'origine de toutes les autres. Après elle, la plus ancienne est vraisemblablement celle de la Tora, que l'on doit reconnaître dans la « Ahaba » qui précède immédiatement le Chema, comme on l'admet d'ailleurs généralement et comme le Talmud lui-même l'a déjà indiqué. Les prêtres, qui ont introduit la bénédiction du sacrifice, ont, continuant dans cette voie, prononcé une autre bénédiction sur le Chema récité par eux et ils ont appelé cet acte, comme celui du repas sacrificiel, פרס על. On s'explique ainsi que ce terme ne se soit conservé dans la tradition que pour la récitation du Chema, alors qu'on emploie ailleurs le verbe ברך : c'est qu'il était très ancien et remontait à l'époque prétalmudique, faisant partie alors du vocabulaire araméen des prêtres. Les docteurs l'ont conservé en l'hébraïsant, tandis que les termes ברך et ברכה ont été créés par eux sur le modèle biblique.

1. Les trois dernières citations d'après Wellesz, dans *Magyar Zsido' Szemle*, XXVII (1910), 358. — Sur כורכין את שמע, voir Echkol, p. 14, n° 12.

2. Comp. Kohler, dans *Jewish Encycl.*, III, 9 *a*.

II

La récitation du Chema ainsi que les bénédictions qui l'accompagnent proviennent de la liturgie qui, au Temple de Jérusalem, introduisait le sacrifice du matin. La fin du culte journalier n'était pas solennisée d'une manière spéciale ; la récitation du Chema le soir n'a donc pas son origine dans les pratiques du Temple, elle constitue un simple pendant de celle du matin. Les prières qui introduisent aujourd'hui le Chema du soir étaient destinées primitivement au Chema du matin ; ce sont des formes différentes d'une seule et même Berakha ; en d'autres termes, *Ahaba rabba* est identique à *Ahabath olam* et *Yotzer or* à *Maaribh arabhim*, comme l'admet aussi M. Elbogen (p. 20). Pour conserver les deux formules de chaque bénédiction, l'une fut assignée au Chema du matin et l'autre à celui du soir, la dernière bénédiction fut accommodée à l'office du soir par l'introduction des mots מעריב ערבים et la mention répétée de la nuit.

Le noyau de cette bénédiction est constitué par les mots suivants : בחכמה פותח שערים (ו)בתבונה משנה עתים ומחליף את הזמנים ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע, « avec sagesse Il ouvre les portes, avec intelligence Il change les saisons et fait alterner les temps et dispose les étoiles à leurs postes au firmament ». Le mot עתים désigne-t-il les saisons de l'année et le mot זמנים le jour et la nuit, comme l'explique Baer (*Siddour, ad loc.*), ou inversement ? Peu nous importe ici, puisqu'en tout cas les deux notions y sont. Le sens est ainsi qu'en ouvrant les portes, Dieu cause la succession du jour et de la nuit et celle des saisons. Il est évident qu'il s'agit des portes par lesquelles passe le soleil, à son lever le matin et le soir à son coucher. Déjà le psalmiste avait dit : « Au soleil il a placé une tente dans les cieux. Et il est semblable à un jeune époux qui sort de sa chambre nuptiale, il se réjouit comme un héros pour parcourir la carrière. D'une extrémité du ciel il sort et sa course s'achève à l'autre bout et rien n'échappe à son ardeur » (Psaume XIX, 5-7). Toutefois, ce n'est pas cette description poétique qui est la source de notre prière, mais l'astronomie babylonienne. « Les portes du ciel, dit Jeremias[1], d'où le soleil sort au matin et où il entre le soir n'appartiennent pas à la conception « scientifique »

1. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (Leipzig, 1913), p. 36.

que les Babyloniens se faisaient de l'univers, mais à la poésie, qui est inséparable de la mythologie. » Sur un sceau cylindrique on trouve une image représentant l'entrée du dieu Soleil par la porte orientale du ciel[1] Le soleil ouvre les verroux du ciel, les portes du monde. Un texte dit littéralement : « Il ouvre des portes aux deux côtés ; il assujettit fortement une fermeture à gauche et à droite »[2]. Poésie ou science, peu nous importe ; l'essentiel est que nous trouvons à une époque aussi antique la notion de l' « ouverture des portes ».

D'autres lumières sont projetées sur notre prière par la troisième partie du Livre d'Hénoch, qui porte le titre de « Livre astronomique ». On y décrit en détail la « révolution des luminaires ». Tout le texte est à lire. Dès le début on trouve ceci : « Voici la première loi des luminaires : la lumière du soleil a son lever dans les portes orientales du ciel et son coucher dans les portes occidentales du ciel. Je vis six portes d'où le soleil se lève et six portes dans lesquelles le soleil se couche ; la lune se couche aussi par ces portes, de même les conducteurs des étoiles avec ceux qui les conduisent : il y a six portes à l'est et six au coucher du soleil et toutes *sont disposées l'une d'après l'autre,* et beaucoup de fenêtres se trouvent à droite et à gauche de ces portes ». (LXII, 2 et suiv. ; Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen*, II. 278). L'auteur de ce livre explique à l'aide de sa théorie du lever et du coucher du soleil par les portes l'égalité du jour et de la nuit, l'augmentation et la diminution du jour et de la nuit, etc. Il développe une théorie semblable pour la lune et les étoiles. Dans l'Apocalypse de Baruch (texte grec) l'ange dit à Baruch, qui entend un coup de tonnerre ébranlant la terre : « C'est maintenant que les anges ouvrent les trois cent soixante-cinq portes du ciel et la lumière se sépare des ténèbres » (V. chap. VI ; Kautzsch, II, 453). L'ange prend ensuite Baruch et, le menant au coucher du soleil, lui dit : « Quand le soleil a parcouru le jour, quatre anges reçoivent sa couronne et la portent au ciel et *la renouvellent* parce que lui et ses rayons ont été souillés sur la terre. D'ailleurs *il est ainsi renouvelé chaque jour* (chap. VIII). » Le soleil est souillé, explique ensuite l'auteur, parce qu'il est obligé de voir les transgressions et les péchés des hommes. « C'est pourquoi il est souillé et c'est pourquoi *il doit être renouvelé.* »

Nous trouvons donc chez les Babyloniens et chez les auteurs

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, p. 37, n° 1.

juifs qui en dépendent les portes qui sont ouvertes avec sagesse, puis la « disposition des étoiles » dont notre prière du soir parle dans la suite. D'elles dépendent « le changement des jours et l'alternance des saisons ». Ce point est plus développé dans la bénédiction du samedi matin, où il est dit : « Dieu qui *ouvre chaque jour les battants des portes de l'Orient et fend les fenêtres du firmament,* tire le soleil de sa place, la lune de sa demeure, et éclaire l'univers et tous ses habitants. » Cette bénédiction plus longue, qui est peut-être plus primitive, mentionne, à côté des portes, les fenêtres du ciel. La prière *Haméir*, commune au sabbat et à la semaine, connaît aussi le « renouvellement journalier » dont parle l'Apocalypse : « Celui qui éclaire la terre et ses habitants avec miséricorde et dans sa bonté renouvelle chaque jour l'œuvre de la création ». Comme le montre le contexte, il s'agit du renouvellement du soleil et avant tout du soleil. De la mention de la lune il résulte d'ailleurs que la bénédiction, sous sa forme actuelle, était destinée au soir aussi bien qu'au matin.

Le judaïsme authentique — si l'on peut employer cette expression — a éliminé complètement les anges et les astres et il fait agir Dieu seul ; mais l'image du monde, telle qu'elle apparaît dans nos prières, est celle de l'antiquité babylonienne, il serait peut-être plus juste de dire : de l'antiquité orientale.

Une ressemblance curieuse avec les attributs de Dieu usités dans l'ancienne Babylonie nous est fournie par la deuxième bénédiction de la Tefila. Il y est dit de Dieu : « Il redresse les tombés, guérit les malades, délie les attachés, soutient les nécessiteux[1]. » Les épithètes de Dieu sont : סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים משען לאביונים. Or, dans les formules magiques de Surpu, on trouve littéralement ceci :

> Guérir les malades tu peux,
> Redresser les tombés tu peux,
> Relever le faible tu peux[2].

« On dit du dieu Soleil qu'il est en son pouvoir de faire revivre les morts, de délier les attachés », de Nabû qu'il « prolonge les jours de la vie et réveille les morts », de Marduk qu'il « aime à réveiller les morts[3] ».

1. La dernière proposition se trouve seulement dans le Siddour de Saadia.
2. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* (Leipzig, 1904), p. 31.
3. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, p. 323. La déesse Gula est appelée « la réveilleuse des morts » et Nergal « celui qui rend vivant » (p. 324).

Nous retrouvons donc chez les Babyloniens tous les quatre qualificatifs de Dieu (car il va de soi que משיח לאבונים est identique à « relever le faible »). Si le psalmiste dit ה׳ מתיר אסורים (CXLVI, 6; cf. CV, 20), on pourrait y voir une intention de polémique : ce n'est pas le dieu Soleil, c'est Adonaï qui délie les attachés. Mais je ne voudrais pas aller si loin. A part ce dernier qualificatif, aucun des trois autres ne se trouve dans la Bible, quoique les idées qu'ils expriment ne lui soient pas étrangères. Dieu guérit les blessures, redresse les tombés, soutient les faibles, mais il n'est jamais appelé dans la Bible : Celui qui guérit les malades, Celui qui redresse les tombés, Celui qui soutient les pauvres. Les mots סומך נופלים רופא חולים מתיר אסורים משיח לאביונים ne figurent pas dans la recension palestinienne de notre bénédiction (Elbogen, p. 44) ; ils sont d'origine babylonienne. Je ne prétends pas pour cela que les docteurs babyloniens, auteurs des formules en question, aient pris des leçons chez les Babyloniens, encore moins qu'ils aient étudié la littérature cunéiforme ; mais je pense que les vieilles conceptions des Assyriens et des Babyloniens continuèrent à vivre des siècles après la disparition de leur empire et de leur peuple et étaient devenues le bien commun des peuples, au nombre desquels il faut mettre les Juifs. Ce qui est vrai, c'est que les Juifs n'ont pas pris des éléments étrangers tels quels ; ils les ont adaptés à leurs idées propres, les ont transposés et « monothéisés ».

Dans la version courante de notre bénédiction la résurrection est mentionnée cinq fois, tandis que dans l'ancienne version palestinienne elle ne figure que deux fois (Elbogen, p. 44). Quoique la Michna (*Berakhot*, V, 2) nomme déjà la bénédiction *tehiyat ha-méthim*, il se pourrait que la résurrection ne fût pas contenue du tout dans la formule primitive, car la toute-puissance de Dieu, qui est louée dans cette bénédiction, ne consiste nullement, d'après les conceptions anciennes du judaïsme, dans la résurrection des morts, mais dans la création et le gouvernement du monde. La Michna elle-même, dans un texte visiblement plus ancien que le précédent (*Roch-Hachana,* IV, 5), appelle notre bénédiction *guebhouroth*. Si l'on élimine la résurrection de la bénédiction, celle-ci conserve un excellent sens et est parfaitement à sa place au commencement des *prières,* qui doivent toujours commencer par un éloge de Dieu (*hodaah*). Après l'hommage au Dieu « tout-puissant » vient tout naturellement, dans la troisième bénédiction, l'hommage au Dieu « saint ». La croyance à la résurrection des morts a été érigée en dogme vers l'an 100 (*Sanhedrin*, X, 1) et,

comme le prouvent les dissensions détaillées de la Guemara (*Sanhedrin*, f°s 90 et s.), elle a, plus tard, occupé tout spécialement les docteurs babyloniens. A mon avis, il n'est pas impossible que la résurrection n'ait pas figuré du tout dans la toute première formule de la bénédiction. Il est remarquable que l'attribut divin « Celui qui fait revivre les morts » (מחיה מתים) soit, lui aussi, babylonien et non biblique.

Les éléments plus jeunes des dix-huit bénédictions sont constitués par les douze médianes, que contient seulement la Tefila des jours ouvrables. Cette circonstance seule — la prière quotidienne étant l'institution la plus tardive — milite en faveur d'une jeunesse relative. M. Elbogen conclut de son étude du Chemoné-Esré « qu'il contient différents éléments de différentes époques », « que la clôture de la Tefila peut avoir eu lieu grâce à Gamaliel II, mais que son origine remonte à une époque bien antérieure, à l'époque anté-maccabéenne, à l'époque de la « Grande Synagogue » (p. 30). Il cherche ensuite à découvrir un rapport logique dans la prière primitive. Je considère *Hachibhénou* et *Sela'h* d'une part et, de l'autre, *Reéh* et *Hâchibha* comme des formules différentes de la même prière ; dans la rédaction finale, toutes ont été recueillies, afin qu'aucune ne se perdît. Si *Teka* ne formait pas primitivement avec *Hâchibha* une seule prière commune, elle n'est aussi qu'une autre formule de *Hâchibha*. Le principe de la conservation de l'énergie s'applique à la tradition juive : ce qui a existé une fois demeure ou est au moins ménagé. Les bénédictions de la Tefila présentent le même cas que celles du Chema : l'une et l'autre formule de chacune furent maintenues.

M. Elbogen croit que « la rédaction de la Tefila porta seulement sur le fond et, par voie de conséquence, sur les eulogies finales des bénédictions, ainsi que sur l'ordre et la succession de celles-ci. Les termes, par contre, ne furent pas fixés ; ils restèrent libres et mouvants abandonnés à l'inspiration de l'officiant. C'est pourquoi il y eut longtemps plusieurs textes parallèles... Au IVe siècle encore on signale des divergences dans la récitation de la prière et elles n'ont jamais dû cesser tant que les prières n'étaient pas mises par écrit. Même plus tard il n'y avait pas un texte uniforme de la Tefila; les rituels des différents rites le transmettaient différemment, avec des textes plus ou moins développés. A l'intérieur du même pays on pouvait la trouver divergente dans des communautés voisines (p. 41-42) ».

Les preuves données ici pour démontrer que « les termes de la

prière restèrent libres » ne démontrent nullement que Gamaliel II ne *voulut* pas fixer ces termes. Ce serait tout à fait inconcevable, car ce ne serait pas une rédaction. Les divergences prouvent seulement que la fixation officielle du texte ne put supprimer d'un seul coup les autres textes; ceux-ci se maintinrent, quoique dans de petits cercles seulement, pendant des siècles encore. N'est-il pas certain que, plus tard, on voulut fixer le texte? Pourtant les divergences, M. Elbogen le constate lui-même, ne cessèrent pas On voulait, mais on ne pouvait pas. A l'exception du texte de la Bible hébraïque, on n'a jamais et nulle part réussi à préserver un texte, même « fixé », de variantes dans les termes Je ne partage donc pas l'opinion du caractère « mouvant » du texte de la Tefila et je ne crois pas non plus que la mise par écrit y eût changé quoi que ce soit.

III

M. Elbogen traite à deux reprises de l'utilisation des psaumes dans la liturgie, une fois à propos de l'office quotidien (*Pesouké de-Zimra*, p. 82 et s.) et l'autre à propos des fêtes (*Hallel*, p. 125 et 249). Il constate avec raison que la partie du rituel journalier qui commence par *Baroukh chéamar* et finit par *Yichtabah* forme un élément relativement jeune de la liturgie. Mais cela n'est vrai que de notre office, que j'appellerais rabbinique, non de la liturgie anté-rabbinique. Le culte du Temple, qui, pendant des siècles, a entièrement dominé la vie du peuple juif, est aussi le père du culte sans sacrifices. « L'institution des Maamadoth a eu pour effet que, pour la première fois, il fut constitué, dans tout le pays, un office qui, à de longs intervalles il est vrai, revenait régulièrement et qui avait lieu même cn semaine » (p. 237). Les « maamadoth » ne sont pas mentionnés dans la Bible et constituent eux-mêmes une institution rabbinique. Même avant qu'elle existât, le peuple participait au culte du Temple en spectateur silencieux, mais aussi en fidèle, chantant les répons des cantiques. Notre auteur fait cette juste remarque : « De pieux israélites, demeurant à Jérusalem ou s'y trouvant de passage, prenaient part au sacrifice quotidien, assistaient à la bénédiction que les prêtres, debout sur les degrés du portique, prononçaient sur le peuple, se prosternaient pour la prière et faisaient monter leurs oraisons vers Dieu. Ils écoutaient le chant des Lévites, qui jouissait, comme le montrent les Chroniques, d'un grand prestige dans le second Temple. Les Psaumes,

l'hymnaire de cette époque, étaient déclamés par les chantres, mais la communauté s'y associait en disant « Amen », « Alléluia » ou de véritables refrains (« Louez le Seigneur, car sa bonté est éternelle », I Chron., XVI, 41; les doxologies à la fin des Psaumes ont une signification analogue). De cette manière les Psaumes devinrent de véritables cantiques de la communauté; ils acquirent une popularité et une diffusion extraordinaires. Ainsi s'explique leur immense influence sur la liturgie et la piété de tous les temps » (*ibidem*). Il résulte de ces faits que le plus ancien service public était constitué par des psaumes, que même des particuliers pouvaient réciter, comme le montre l'exemple de Hanna (I Samuel, II, 1-10). Les cinq derniers psaumes sont, par leur contenu, des psaumes populaires : le peuple y est directement invité, par le premier et le dernier mot, à louer Dieu. Il participait au culte du Temple par ses « Alléluia » comme plus tard à celui de la synagogue par ses « Amen ». Comme au Temple, la récitation de psaumes aura formé au commencement, à la synagogue, le noyau du culte et ces psaumes ont dû être justement les six derniers, qui constituent encore aujourd'hui les *Pesouké de-zimra* proprement dits. La connaissance générale des Psaumes à l'époque ancienne ne peut s'expliquer que par leur utilisation liturgique, ce qui n'aurait pas été le cas si la récitation de psaumes à l'office avait été introduite seulement à l'époque post-talmudique (comp. p. 272). Seuls, les psaumes peuvent avoir formé la transition naturelle entre le culte du Temple et celui de la synagogue. Ce n'est que peu à peu que les docteurs ont réussi à mettre à la place des psaumes leur propre liturgie, le Chema et la Tefila.

L'évolution était déjà très avancée au IIe siècle; dans les cercles rabbiniques, dont le Talmud est l'organe, les psaumes, qui avaient constitué l'ancienne liturgie, ont déjà été rejetés à la dernière place et, dans certains milieux, complètement éliminés. Ainsi s'expliquent les paroles de Yosé (vers 150) : « Puisse mon lot être parmi ceux qui chaque jour terminent les Psaumes ! » (*Sabbat*, 118 *b*.) Ce docteur souhaite que l'ancien usage, qui va sans cesse se perdant, ne disparaisse pas, mais soit au contraire de nouveau pratiqué par tous. Ce qui prouve la justesse de notre interprétation, c'est que, dans le même passage, le même rabbin réclame, sous la même forme, que la prière soit faite juste avant le lever du soleil. C'était là également une pratique ancienne et non nouvelle. En effet, à l'origine le Chema était récité, sur le modèle du culte du Temple, au point du jour et la Tefila y était rattachée (voir encore

Berachot, 9 *b*; Tossefta, I, 4). M. Elbogen présente mal la question en disant (p. 82) : « La première mention de nos psaumes se trouve dans les paroles de R. Yosé b. Halafta יהי חלקי מלומרי הלל בכל יום [מתהלה לדוד עד כל הנשמה] (b. *Sabbat*, 118 *b*; *Sof.*, XVII, 11). Ainsi l'usage d'incorporer ces prières à la prière quotidienne n'était pas encore généralement répandu à cette époque, vers le milieu du IIe siècle; on le connaissait comme une pratique méritoire, mais on ne le tenait pas pour une prescription obligatoire. » Sans doute; mais à l'époque pré-tannaïtique, c'étaient justement ces psaumes qui constituaient la liturgie. Dans la suite des siècles l'apparition de la liturgie rabbinique les refoula à la dernière place, comme le *Mi ché-ana* de l'ancienne liturgie des jeûnes dans les Selihoth. Yosé ne veut pas instituer ou répandre une pratique nouvelle, mais sauver une coutume ancienne qui tendait à se perdre. L'influence des psaumes est encore sensible dans les Dix-huit Bénédictions, élément de la liturgie chronologiquement postérieur, en ce que les trois premières et les trois dernières, qui sont les plus anciennes, contiennent des « louanges de Dieu » (j. *Ber.*, II, 4, cité par Elbogen, p. 43 et p. 55).

Je voudrais, à cette occasion, faire une observation d'ordre général, qui touche de près au problème qui nous occupe. Le Talmud est une œuvre composée par des docteurs de la loi. C'est un code qui prétend régler tous les faits de la vie d'après la loi et la morale; c'est en outre, et pour d'autres fins, un manuel à l'usage du docteur chargé de guider et d'instruire le peuple. Ce qui est en dehors de ce cadre n'a pas été recueilli dans le Talmud, pas même ce qui se rapportait au peuple juif. Le Talmud ne se propose pas d'enseigner les sciences ni d'écrire l'histoire. C'est fort regrettable, mais on n'y peut rien après coup. Appliquée à notre sujet, cette remarque générale signifie que le Talmud ne donne jamais une description de la liturgie telle qu'étant réellement pratiquée, mais telle qu'elle devait l'être. Il peut ainsi laisser voir la réalité, mais il ne l'expose pas directement. L'argument *e silentio*, est donc, quand il s'agit du Talmud, extrêmement précaire; il n'a de valeur que quand le Talmud ne dit rien de ce dont il aurait dû parler. Ce n'est pas par le Talmud que nous pouvons savoir comment était constitué le culte populaire, là surtout où l'influence des rabbins ne se faisait pas sentir ou ne s'imposait pas. L'histoire du culte populaire chez les Juifs de l'antiquité est aussi inconnue que celle de la piété populaire à la même époque.

IV

Je voudrais examiner maintenant un point important de la lecture de la Tora. L'opinion générale, partagée aussi par notre auteur, est que le cycle triennal est plus ancien que le cycle annuel. « Peu à peu on en vint à un cycle déterminé (סדר), que nous trouvons pour la première fois dans le Talmud, *Meguilla*, 29 *b* : il y est dit que les Palestiniens terminent la Tora en trois ans... Au cycle triennal, les Amoras babyloniens opposèrent le cycle d'un an, c'est-à-dire qu'ils lisaient à chaque sabbat trois fois autant et partageaient le Pentateuque en 54 parachas, division encore usitée aujourd'hui... Comme dans toutes les questions religieuses, les autorités babyloniennes l'emportèrent peu à peu; le cycle annuel refoula celui de trois ans dans toutes les communautés, à quelques faibles exceptions près » (p. 160). Parlant de la période entre les années 70 et 136, l'auteur dit : « Pour la lecture de la Tora, la règle s'est déjà établie que le Pentateuque doit être lu en entier dans l'ordre, mais la lecture n'était pas liée à un laps de temps déterminé, le cycle n'était pas encore fixé » (p. 257). J'ai en vain cherché dans les notes une preuve en faveur de cette opinion. Méir et Juda discutent (*Meguilla*, 31 *b*; Tossefta, IV, 10) si l'on doit, le samedi, reprendre la lecture à l'endroit où on l'a interrompue le samedi précédent (sans tenir compte des lectures du samedi après-midi, du lundi et du jeudi) ou bien là où on s'est arrêté le jeudi. Mais cette discussion ne prouve rien contre un cycle établi; il s'agit simplement de savoir si l'on doit relire le même morceau le samedi. Les expressions de *Meguilla*, III, 4, « on revient à leur ordre » (חוזרין לכסדרן) et « on interrompt [la suite régulière des lectures] pour tout », par exemple pour le Jour du Pardon (לכל מפסיקין), supposent, au contraire, un cycle déjà établi. Comment doit-on se représenter la lecture si chaque synagogue la fait à sa guise? L'une lirait la Genèse, l'autre l'Exode, etc. Quand on a établi que la lecture doit se faire dans l'ordre, on doit avoir établi aussi dans quel laps de temps tout le livre doit être lu jusqu'au bout. La michna en question est anonyme; on ne voit donc pas pourquoi on lui assignerait l'époque qui a suivi la destruction du Temple. Le Talmud, Philon, Josèphe, le Nouveau Testament mentionnent les lectures sabbatiques comme une institution de la plus haute antiquité et c'est seulement après la destruction

du Temple que se serait établi l'usage de lire le livre à la suite? Je ne vois aucune preuve que les lectures aient jamais été faites autrement que dans l'ordre. La défense de « sauter » (מדלגין), qui pouvait se poser pour certaines fêtes, comme le Grand Pardon par exemple, peut prouver tout au plus que des cas exceptionnels se présentaient, mais nullement qu'on « sautait » d'habitude, c'est-à-dire qu'on ne lisait pas à la suite.

Il est, à mon avis, tout à fait certain que bien longtemps avant notre ère la Tora était lue à la suite et que la lecture en était achevée à un moment déterminé. Quant à la durée du cycle, elle ne peut, en l'absence de données précises, qu'être conjecturée. On n'a le choix qu'entre les deux cycles qui existaient sûrement plus tard, celui d'un an et celui de trois ans. Sans vouloir traiter la question dans toute son étendue, je me bornerai à signaler ici deux faits importants, qui militent en faveur de la priorité du cycle annuel. Le rouleau synagogal de la Tora est, comme je l'ai exposé ailleurs[1], l'unique représentant qui ait survécu de toute la littérature antique pour la forme et l'orthographe. Dans le rouleau réglementaire, les divisions sont marquées par un blanc; il en est ainsi pour la paracha dite « ouverte » et celle dite « fermée » et c'est aussi le cas pour les sections sabbatiques du cycle d'un an, mais non pour celles du cycle triennal. C'est seulement entre les deux dernières sections de la Genèse qu'il n'y a pas de blanc, et déjà les anciens agadistes s'en occupent, jouant sur les mots פרשה סתומה[2]. Malheureusement on ne donne aucun nom propre à ce propos, de sorte qu'il est impossible de fixer une date pour ces blancs; mais le papyrus de Timothée, qui est du début du IVe siècle avant l'ère chrétienne, montre que l'usage de séparer les chapitres par des blancs est très ancien et existait déjà chez les Grecs, au moins d'une manière passagère, plusieurs siècles avant l'ère chrétienne.

On discute dans le Talmud pour savoir s'il est permis de copier des morceaux du Pentateuque à l'usage des écoliers. La majorité des docteurs y était opposée ; seul R. Juda (vers 150) permettait de copier la section *Beréchit* de la Genèse et les sections *Vayikra* et

1. *Papyri und Talmud* (Leipzig, 1913), p. 15-16.

2. *Genèse rabba*, XCVI, *in init.*, et passages parallèles. Rosenzweig, dans ma revue *Ha-Çofé*, I, 65, croit que la section sabbatique aurait dû se terminer plus tôt, ce qui ne résout pas la question. Peut-être les deux sections n'en formaient-elles primitivement qu'une, qui, étant trop longue, fut ensuite divisée en deux. Ou bien le copiste du texte modèle a oublié le blanc.

Çav dans le Lévitique [1]. Dans les écoles des prêtres, on commençait l'enseignement par le Lévitique ; plus tard on commençait partout par la Genèse ; c'est pourquoi on mentionne les premiers morceaux de ces deux livres du Pentateuque. Or, il est remarquable que ce sont chaque fois des morceaux qui coïncident avec des sections sabbatiques du cycle annuel : une de la Genèse et deux du Lévitique. La section *Vayikra* est d'un sixième environ plus petite que celle de *Beréchit* ; c'est pourquoi on permet de copier plus d'une section. Si l'étendue des sections sabbatiques n'avait pas été fixée, R. Juda n'aurait pas eu besoin d'étendre la permission jusqu'à *Chemini*. Il aurait pu, par exemple, tenant compte du fond, s'arrêter au chapitre VIII. Quoi qu'il en soit, R. Juda, qui florissait vers 150, connaissait nos sections sabbatiques et il n'y a aucune raison d'admettre qu'il ait été le premier en cela. M. Elbogen écrit : « Au cycle triennal, les Amoras babyloniens opposèrent le cycle d'un an, c'est-à-dire qu'ils lisaient à chaque sabbat trois fois plus et partageaient le Pentateuque en 54 parachas, division encore usitée aujourd'hui » (p. 160 ; comp. p. 257 et p. 556, 5). Non, ce ne sont pas les Amoras babyloniens qui ont divisé le Pentateuque en 54 parachas — ils n'ont d'ailleurs pris aucune part active à l'élaboration de la Massora — mais les anciens docteurs palestiniens, auxquels remonte notre recension du Pentateuque. Contrairement à l'opinion commune, j'estime que le cycle primitif est celui d'un an, que les Babyloniens ont maintenu contre ses auteurs même quand ceux-ci eurent adopté le cycle triennal par suite du développement pris par l'interprétation de l'Écriture (l'Agada) et qui prolongeait la durée de l'office. Sur d'autres points encore les Babyloniens ont conservé plus fidèlement que les Palestiniens des institutions qu'ils leur devaient. L'homélie n'a pas fleuri en Babylonie ; il n'y a donc pas eu de nécessité de réduire les péricopes [2].

1. *Guittin*, 60 *a* : אין כותבין מגלה לתנוק להתלמד בה ואם דעתו להשלים מותר. ר' יהודה אומר בבראשית עד דור המבול בתורת כהנים עד ויהי ביום השמיני. Dans j. *Meg.*, 74 *a*, l. 4, on lit : והא תני בבראשית עד המבול בויקרא עד ויהי ביום השמיני בוידבר עד ויהי בנסוע הארון מותר לקרות בו ברבים. Ces morceaux étaient considérés comme des livres précisément parce qu'on les copiait à part pour les enfants. Le livre des Nombres est divisé en trois livres par le passage ויהי בנסוע considéré comme formant un livre à part (*Sabbat*, 115 *b* ; voir pour plus de détails mes *Masoretische Untersuchungen*, 40-45). La question est traitée plus complètement dans mon *Althebräisches Buchwesen*, 67-68.

2. A propos de la lecture de la Tora, je voudrais signaler la description qu'en fait le IIIe Ezra, IX, 38-55. Il y est déjà dit que les Lévites qui faisaient la lecture instruisaient le peuple dans la Loi et la lui inculquaient. A remarquer aussi que, d'après le v. 46, « tous se levèrent dès qu'Ezra eut ouvert la Loi ».

V

Parlant de la prière de *Nichmat*, dont le début est déjà cité dans le Talmud (*Pesahim*, 118 *a*), M. Elbogen mentionne les légendes qui avaient cours au moyen âge touchant l'auteur. « Une autre opinion répandue nommait l'auteur Isaac et disposait les phrases finales ...בפי ישרים תתהלל de manière à y retrouver ce nom en acrostiche. Des hypothèses analogues qui portent sur la prière *Yichtabbah*, ont été citées plus haut (p. 86) ; elles sont toutes sans valeur, car à l'époque ancienne à laquelle remonte *Nichmat* les auteurs n'indiquaient pas leur nom en acrostiche » (p. 113). Je ne saurais souscrire sans réserve à cette dernière affirmation. Sans doute, il ne s'est pas conservé de piyoutim de l'époque talmudique ; toutetois l'absence de textes n'est pas une preuve suffisante. On pourrait soutenir avec autant de raison qu'il n'y a pas eu de piyoutim du tout à l'époque talmudique, puisqu'aucun n'est venu jusqu'à nous. Puisque le païtan et son « alphabet » étaient connus à cette époque, l'existence de compositions liturgiques de caractère poétique ne peut pas être mise en doute, d'autant plus qu'il en existait chez les Syriens dès le IVe siècle. La poésie classique connaissait déjà l'acrostiche. Denys le Périégète en a donné deux dans son poème : Διονυσίου τῶν ἐντὸς Φάρον et ἐπὶ Ἀδριανοῦ [1]. Donc vers 130, soit 600 ans avant Kalir, il donnait en acrostiche des noms et des dates ; dès lors il n'y a pas lieu de nier, *à priori*, l'existence de poésies acrostiches chez les Juifs au IIIe ou au IVe siècle. Je tiens donc l'argument pour non valable et je crois qu'il faut reviser l'opinion commune sur l'apparition tardive de l'acrostiche dans la littérature juive [2].

1. Birt, *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens* (Munich, 1913), p. 93 (*Iwan v. Müllers Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*). On y trouvera d'autres exemples.

2. Avant de passer à la troisième section de l'ouvrage de M. Elbogen, je vais indiquer quelques corrections de détail sur les parties antérieures. P. 20, ligne 2 d'en bas, lire כנפות. — P. 22, l. 9 d'en bas, lire אומרים. — P. 121, l. 6, ajouter אלהינו après ברוך, — L'orthographe traditionnelle est גלוות et מלכוות. L'auteur écrit, p. 132 en bas, גלוות, p. 141 et p. 142 l. 8, מלכוות, puis à la même page et à la page suivante מלכות. — P. 163, « Schownans, Ransch Haschono » ne sont pas des transcriptions scientifiques. — P. 170 et p. 188, lire לעוזות pour לועזות ; la forme לועז ne s'emploie qu'au singulier (comparer לוקח et לקוחות). — Sur les traductions égyptiennes, élamites et médiques, voir mon livre *Zur Einleitung in die Heilige Schrift* (Strasbourg, 1894), p. 84-99. — P. 218, l. 3, « R. Simlaï (vers 200) », lire 250. — P. 253-4

VI

La troisième section de l'ouvrage de M. Elbogen décrit l' « organisation de la communauté », en premier lieu les lieux du culte (p. 444 et suivantes). Aux noms de la maison de prières il faut ajouter εὐχεῖον[1]. Sur la signification du mot « synagogue », je renvoie à la remarque de Deissmann[2] : « La meilleure traduction de συναγωγή (comme, plus tard, de ἐκκλησία), là où ce mot désigne la communauté religieuse, est *réunion* ». Ainsi compris, le terme de « synagogue » est effectivement la traduction fidèle du néo-hébreu כנסיה (*Aboth*, IV, 11). Les membres de la réunion sont appelés בני כנסיה (*Echa r.*, s. v. ולא אותי). Le mot est employé aussi au sens concret pour désigner le lieu de réunion (*Nombres r.*, ch. I : אני בונה כנסיה ודר בתוכה), tout comme « synagogue ». Cette terminologie était si bien enracinée que l'édit de tolérance de Galerius en faveur des chrétiens (311) parle encore de *conventicula sua componant* » (Lactance, *De mart. persec.*, XXXIV), c'est-à-dire de la construction des synagogues chrétiennes[3]. Chez Eusèbe, qui traduit cet édit en grec (*Hist. Eccl.*, VIII, VII), les mots en question sont : καὶ τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο συνθῶσιν. L'édit de Milan (313) contient les expressions suivantes : « locas ad quae antea (Christiani) convenire consueverant... iidem Christiani

(556), voir mon *Altjüdisches Zauberwesen*, p. 147. — P. 271, l'auteur affirme que les Amoras des dernières générations et les Saboras ont les premiers rédigé les prières. Puis, p. 290, il écrit : « A la clôture du Talmud se rattachent deux faits nouveaux dans la littérature du judaïsme ; la Loi, qui s'était jusque-là conservée oralement, est mise par écrit et la Tradition, précédemment uniforme, se divise en plusieurs branches. Ces deux innovations exercent leur influence sur le culte. Des rituels écrits font leur apparition. » (Voir aussi p. 353.) Je cherche en vain les preuves de la rédaction du Talmud et des livres de prières aussitôt après (ou même avant) la clôture du Talmud. La vieille discussion sur la rédaction du Talmud (voir Strack, *Einleitung in den Talmud*, 4e édition, p. 16–17), avec laquelle notre auteur met apparemment en rapport celle des prières, n'est pas si facile à trancher. — P. 355, M. E. croit que le sujet du traité de Soferim est « la lecture de la Loi, qu'il décrit très en détail, partant de la copie correcte des exemplaires bibliques et passant ensuite à la manière de faire la lecture ». Il serait sans doute plus exact de dire que le traité est, comme son titre l'indique, un manuel à l'usage du scribe, qui exerçait en même temps les fonctions de lecteur et peut-être aussi d'officiant. Notre traité est un manuel comme les « petits traités » sur les prosélytes, sur les Samaritains, etc.

1. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, II, 225.
2. *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus*, p. 3, n. 1.
3. Voir Fourneret, *Les biens d'Eglise* (Paris, 1902), p. 16.

non ea loca tantum, ad quae antea convenire consueverant ». Ces lieux étaient également désignés par l'expression « loca ecclesiastica » [1]. Il est évident que les Juifs, aussi bien que les Chrétiens qui les suivirent, évitèrent jusqu'au bout d'employer les noms des temples païens [2]. Le latin *Ecclesia*, qui sert encore aujourd'hui à désigner la communauté chrétienne dans plusieurs langues européennes, est une survivance de l'hébreu כנסיה et de l'équivalent grec συναγωγή. M. Elbogen, qui ne mentionne pas le terme כנסיה, croit que celui de « synagogue » désigne primitivement, comme l'araméen כנשתא, la communauté, est employé partant aussi pour désigner des associations et signifie enfin également lieu de réunion de la communauté, édifice cultuel (p. 445). Il est fort douteux que « synagogue » ait eu ce développement sémantique ; la signification primitive doit avoir été celle de « réunion », comme l'affirme Deissmann, le meilleur connaisseur de la langue judéo-hellénistique.

Les anciennes indications sur l'existence de 394 (ou 480) synagogues à Jérusalem, à l'époque de la destruction du Temple, sont généralement considérées comme exagérées (p. 451). Si l'on songe qu'aujourd'hui encore il n'est pas rare que des communautés relativement petites, en Orient, comptent une dizaine de lieux de prières ou plus encore et que les « maisons de réunion » ont de tout temps servi en même temps d'écoles, on pourra prendre à la lettre le chiffre en question. Avec une population d'environ 150.000 âmes et l'énorme quantité de pèlerins qui affluaient à Jérusalem, surtout à l'époque des fêtes, 480 lieux de réunion n'auront pas été de trop. Le mot de synagogue éveille en nous une tout autre idée que ce que *bêth ha-Kenésseth* désigne dans le Midrach. On sait qu'il y avait souvent plus d'une synagogue dans le même endroit. « Il en était ainsi en Palestine non moins que dans la Diaspora. Les communautés se distinguaient très souvent d'après les pays dont leurs membres étaient originaires » (p. 48). En plus des textes connus que M. Elbogen réunit ici, j'en signalerai un que j'ai trouvé dans les papyrus [3]. Un papyrus de l'an 113-114 mentionne « la proseuché des Thébains » au Fayyoum, la métropole de la moyenne Egypte. La Thèbes aux cent portes, l'ancienne capitale de

1. *Ibid.*, p. 21, n. 1, et p. 18, n. 3.

2. J'ai présenté toutes ces observations dès 1903 dans la *Magyar Zsido' Szemle*, XXII, 369. J'ai établi dans la même étude l'identité de כבוד, δόξα (« gloire lumineuse ») et זיו השכינה.

3. *Papyri und Talmud*, p. 10.

l'empire, fut complètement détruite en l'an 88 avant l'ère vulgaire, à la suite d'un soulèvement des indigènes. Il est certain que les Juifs de Thèbes ont émigré alors au Fayyoum, où, près de deux cents ans plus tard, ils gardaient encore leur propre synagogue.

Parlant de l'aménagement de la synagogue, M. Elbogen dit avec raison : « Les plus anciennes synagogues n'avaient pas de « sanctuaire » ; la direction était déterminée par l'endroit où se trouvait placée l'armoire ». Quelques lignes plus loin, il ajoute : « La Tossefta (*Meguilla*, IV, 21 ; p. 227, l. 12) appelle le lieu où était gardée l'Ecriture sainte קדש, « sanctuaire ». Il se peut que le mot indique déjà la niche dans le mur qu'on connaît dans les églises sous le nom d'apsis, sous celui de *mihrab* dans les mosquées, et qui se retrouve dans les ruines de Kerazeh et de Hammam-Lif. Mais peut-être קדש n'est-il qu'une abréviation de ארון הקדש, comme nous appelons encore aujourd'hui l'armoire » (p. 470). Ce qui est ici indiqué comme une conjecture est devenu quelques pages plus loin une certitude incontestée. On lit, en effet, p. 475, sur la base du même texte : « La Tossefta décrit comme suit l'ordre de séance à la synagogue : les anciens (*Zekénim*) sont assis la face vers la communauté et le dos vers l'arche, le lutrin de l'officiant est placé de même et de même aussi les prêtres quand ils prononcent la bénédiction ; mais toute la communauté et le bedeau tournent leur face vers l'arche (T. *Meg.*, IV, 21 ; p. 227, l. 10) ».

Je n'ai pas besoin de formuler les objections qui s'opposent aux deux explications du mot קודש, car une autre disposition du même passage montre sans aucun doute possible que ce mot désigne le sanctuaire de Jérusalem. Il suffira de donner ici le texte dans l'original : כיצד היו זקנים יושבים, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש, וכשמניחין את התיבה פניה כלפי העם ואחוריה כלפי קודש, וכשהכהנים נושאין את כפיהם פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש, חזן הכנסת פניו כלפי קודש וכל העם פניהם כלפי קודש שנ' ותקהל העדה אל פתח אהל מועד..... היוצא למלחמת הרשות חופר ויושב חופר ומכסה וכו', פניו כלפי קורש והמטיל את המים אחריו כלפי קדש אמר ר' יוסי במה דברים אמורים מן הצופים ולפנים אבל מן הצופים ולחוץ אינו צריך[1]. Dans cette prescription, qui se rattache au Deutéronome, XXIII, 13-14, le mot קודש signifie le sanctuaire ; le passage parallèle mentionne שעת המקדש. Notre texte parle essentiellement du

1. Sur le passage que j'ai espacé, comparer j. *Berakhoth*, 14 *b* en bas ; *Ber.*, 61 *b* ; *Sifré Deut.*, 256.

sens où on doit se placer pendant la prière ; tout le monde se tourne vers le Saint des Saints [1], de sorte que le mieux est de considérer ici קודש comme une abréviation de בית קדש הקדשים.

VII

M. Elbogen a touché en passant à la prière chrétienne (p. 253) ; mais il n'en a pas traité, ne la considérant pas comme appartenant à son sujet, pas même dans la mesure où elle paraît influencée par la prière juive. Qu'il me soit permis d'illustrer cette influence par quelques exemples. Il est certain *à priori* que les Juifs convertis à la croyance de Jésus n'ont pas aussitôt transformé, du tout au tout, leur genre de vie et surtout qu'ils n'ont pas échangé leurs anciennes prières de chaque jour contre de nouvelles. Mais ce sont des faits qu'il s'agit de produire.

J'ai déjà fait ressortir plus haut que nous devons voir dans notre liturgie celle des docteurs, de la classe cultivée, bien différente de la liturgie populaire. Alors que le Chema et le Chemoné-Esré formaient déjà le fond de l'office, le peuple ne récitait ni l'un ni l'autre ; il écoutait en silence l'officiant, participant au service uniquement par des amen ou d'autres répons analogues. En revanche, le peuple connaissait la liturgie des jeûnes qui remontait à la plus haute antiquité et qui était célébrée à des moments critiques avec une grande publicité, sur la place du marché. Les formules récitées à cette occasion se sont gravées profondément dans la mémoire des basses classes populaires, même des plus incultes. Il est vrai que nous ne savons pas si, dans l'antiquité, le peuple répétait les paroles de l'officiant, comme c'était le cas à l'époque des Gueonim [2] ; n'empêche que ces prières laissaient des traces profondes dans l'esprit du peuple. D'autre part, K. Michel [3] a prouvé d'une manière irréfutable que l'art du christianisme ancien jusqu'au IVe siècle, a subi l'influence de la liturgie. Les artistes s'inspiraient, pour leurs peintures dans les catacombes ainsi que pour leurs autres créations (sarcophages, vitraux, ivoires gravés), des prières et non directement de la Bible. Kaufmann, dans son article intitulé « Sens et origines des symboles tumulaires », publié en 1887 dans

1. *Berachoth*, III, 5, 6 ; *Sifré Deutér.*, 29. Comp. Schürer, II³, 453.
2. *Consultations Hemda Guenouza* (Jérusalem, 1863), n° 161, cité *Revue des Etudes juives*, XIV, 256.
3. *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902.

cette Revue (XIV, 33-48, 217-253), a déjà établi que les peintures des catacombes ont été composées sous l'influence de la liturgie des jeûnes. Le fait le plus frappant est que la prière « Celui qui a exaucé Abraham sur le mont Moria (sacrifice d'Isaac), qu'il nous exauce ; Celui qui a exaucé Moïse sur le mont Horeb, etc. ; Celui qui a exaucé Jonas dans le ventre de la baleine, etc. ; Celui qui a exaucé Hanania, Michaël et Azaria dans la fournaise, etc. ; Celui qui a exaucé Daniel dans la fosse aux lions, etc. », que cette prière, dis-je, se retrouve sous forme d'images dans les peintures des anciennes catacombes chrétiennes (p. 246, 250). Chose remarquable, une énumération analogue est faite dans une agada rapportée par Abahou et son fils au nom d'Eléazar (b. Pedath) : « Celui qui a un protecteur (*patronus*) humain, fût-ce le maître de toute une province (*éparchie*), n'est protégé qu'incomplètement, car son protecteur ne commande pas à d'autres provinces ; fût-ce même un empereur (κοσμοκράτωρ), il ne domine que sur la terre ferme, non sur la mer. Mais Dieu domine sur terre et sur mer, il sauve en mer des flots et sur terre des flammes. Il a sauvé Moïse du glaive de Pharaon, il a sauvé Jonas du ventre de la baleine, Hanania, Michaël et Azaria de la fournaise, Daniel de la fosse aux lions » [1]. La toute-puissance de Dieu est opposée ici aux maîtres temporels, ceux-ci désignés même par leurs titres grecs. Le fils d'Abahou ayant vécu au début du IVe siècle, ce texte montre que l'antique conception qui a trouvé son expression dans la prière des jeûnes était encore bien vivante à cette époque.

Voici maintenant, pris dans les deux prières du Pseudo-Cyprien, les passages qui nous intéressent :

Première Prière (*Oratio pseudocypr. lat.* I).

« *Saint, saint, saint,* Saint des saints, Père de nos pères, *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*... daigne nous accorder *la pureté du cœur*... Et comme tu as fait grâce aux *trois jeunes gens dans la fournaise* et à *Daniel*, veuille aussi le faire à nous, tes serviteurs. »

1. J. *Berachoth*, 13 *b*, l. 19 (Bacher, *Agada d. pal. Amor.*, II, 76). L'agadiste interprète les versets 5 et 6 du psaume CXLVI. C'est peut-être le fragment d'une prédication pour jour de jeûne.

Deuxième Prière (*Oratio pseudocypr. lat.* II).

1. — Seigneur saint, Père saint, Dieu éternel, *c'est à toi que j'ai confié mon âme*, ô mon Dieu ; qui est plus grand que toi ? c'est à toi que j'offre louanges et actions de grâces, *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*, Dieu de nos pères... qui *as le pouvoir de tuer et de faire revivre*, de faire *reverdir ce qui est desséché*, ô Seigneur et Souverain de toutes choses... exauce ma prière comme tu as exaucé *les Israélites dans le pays d'Egypte.*

2. — Hélas, mes péchés !... Seigneur, assiste-moi, ne me juge pas d'après mes actes ; car je n'ai pas obéi à tes préceptes. Exauce ma prière, comme tu as exaucé *Jonas dans le corps du monstre, Jette-moi de la mort à la vie*, comme les Ninivites qui se couvrirent de cendres et de cilices et firent pénitence. Comme je fais pénitence devant toi, aie pitié de moi, toi qui aimes la pénitence, comme dit David : « Seigneur, en faveur de ton nom, efface mes péchés ! » et j'implore ta majesté : « Efface tous mes péchés ! » Et exauce ma prière, comme tu as exaucé *les trois jeunes gens dans la fournaise...* Car tu es le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs, *qui as seul l'immortalité* et qui habite la lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir. — Exauce ma prière, comme tu as exaucé *Daniel dans la fosse aux lions...* Exauce ma prière, comme tu as exaucé *Ezéchias, le roi des Juifs* et lui as enlevé sa maladie [1]. »

Tenons-nous en d'abord aux exemples tirés de la Bible hébraïque. Michel constate lui-même qu'ils forment (avec quelques autres) un « fonds de formes plus anciennes ». Il constate ensuite, sans connaître la prière juive des jours de jeûne, que la formule « comme tu as exaucé... exauce ma prière » est stéréotypée [2]. Dans les deux prières citées, cette formule sert pour : les trois jeunes gens dans la fournaise, Daniel, Israël en Egypte, Jonas, Ezéchias. Dans une prière pour les malades, « on mentionne Noé sauvé du déluge, Abraham délivré de dangers multiples, Job guéri, Israël affranchi

1. Michel, p. 3 et suiv. Les passages en italique sont soulignés par cet auteur. J'ai omis les passages chrétiens, qui appartiennent naturellement à un remaniement ultérieur ; ils ne nous intéressent pas ici.

2. P. 17. Elle correspond tout à fait à la formule מי שענה ל... הוא יענכו de l'ancienne prière des jeûnes et de la prière de pénitence encore usitée aujourd'hui. Voir p. 41.

de la servitude égyptienne, Jacob, Tobie, Joseph, David, Jérémie, tous sauvés, Daniel dans la fosse aux lions, les trois Hébreux dans la fournaise, après quoi viennent des miracles du Nouveau Testament »[1]. Cette énumération est chronologique. Dans *Baba batra*, 14, le Talmud cite les opinions les plus variées sur l'époque à laquelle vivait Job; d'après Bar Kappara (vers 220), c'était au temps d'Abraham. — Par suite, la mention de Tobie, qui interrompt l'ordre chronologique, est une interpolation postérieure.

Ce qui importe plus que ces détails, c'est le fait même que l'ancienne prière chrétienne présente la forme stéréotypée qu'avait l'ancienne prière juive des jeûnes. Comme le christianisme a été propagé par des *homines illiterati* et s'est répandu d'abord dans les couches inférieures du peuple, on pourra admettre que cette forme de prière était connue et usitée dans les milieux populaires chez les Juifs. Les autres expressions qui, dans les prières du Pseudo-Cyprien, proviennent du judaïsme sont du même genre. Tel est le « Saint, saint, saint » de la Kedoucha, ainsi que l'invocation « Père (=Dieu) de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » (prière n° 1) ou « Dieu d'Abraham, etc , Dieu de nos pères » (n° 2), qui est empruntée à la première bénédiction du Chemoné-Esré et lui correspond mot pour mot, jusque dans la répétition du mot Dieu. « Qui est grand comme toi » rappelle également l'épithète « Dieu grand » dans la même bénédiction.

J'indiquerai peut-être à une autre occasion d'autres ressemblances de même ordre. Celles que je viens de noter suffisent à montrer qu'il y a là un beau champ à explorer.

L. Blau.

1. *Op. cit.*, p. 24.

UNE BIBLE ENLUMINÉE

PAR JOSEPH IBN HAYYIM [1]

La Bible de la Bodléienne à Oxford est un des plus purs chefs-d'œuvre de l'art de l'enluminure et de la calligraphie. Malheureusement elle est presque totalement ignorée. Feu David Kaufmann n'en fait mention qu'en passant dans la « Haggadah von Sarajevo » [2], et même le catalogue de la Bibliothèque Bodléienne est plutôt bref dans sa description de ce monument. Personne ne se doute, en lisant la note sommaire de Neubauer, qu'il s'agit là d'une œuvre de premier ordre, de haute valeur artistique [3].

Les arts du livre furent, avant l'introduction de l'imprimerie, des arts aristocratiques, entièrement consacrés au service de la cour, de la haute noblesse et de l'église.

Les Juifs, grâce à leur situation particulière (en qualité de *servi cameræ*, de serfs de la cour, ils étaient attachés aux classes dirigeantes par des liens directs, sans intermédiaire), bénéficièrent de certains privilèges non seulement économiques mais aussi d'ordre spirituel. C'est en Espagne surtout que les Juifs purent contribuer aux raffinements d'une culture littéraire et artistique d'une richesse et d'une délicatesse exquise, nourrie d'un côté par les éléments mauresques et de l'autre par l'esprit de l'antiquité, héritage précieux qui aurait été gaspillé et même totalement perdu pendant l'époque sinistre du Moyen Age sans les Juifs, qui surent garder et transmettre aux générations à venir ce trésor d'humanisme.

1. Bodleian Library, Cod. 2322, Kennicott, Nr 1.

2. Publiée par D. H. Mueller et J. Schlosser avec appendice de David Kaufmann, Vienne, 1898.

3. Une édition fac-similé de la Bible d'Ibn Hayyim est en préparation par les soins de la Société de publication « Rimon » qui vient d'être constituée à Berlin.

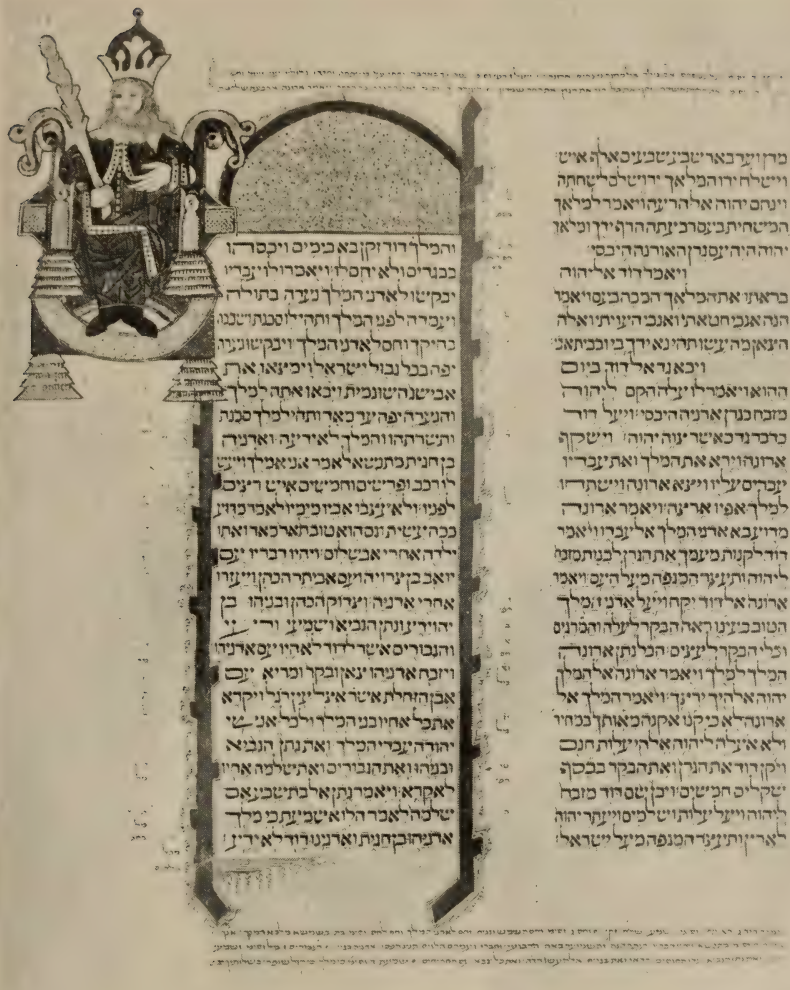
La Bible d'Olivarès[1], compilée par Moïse Arragel, Rabbin de Guadalajara, en 1430, pour l'ordre de Calatrava et enluminée sous la direction de ce juif castillan d'après un manuscrit de la cathédrale de Tolède, est un mémorable exemple de la collaboration des Juifs à la culture générale.

La Bible de Kennicott, Nr 1, présente un témoignage d'activité juive plus précieux encore, en ce qu'elle fournit une production due entièrement au génie juif et aux mains juives.

Transcrite et enluminée par des Juifs pour un juif, elle a des mérites tout autres que la Bible d'Olivarès. Nous possédons là une œuvre incomparable signée par le calligraphe, l'illustre Moïse ibn Zabara, qui, lui, avait copié le manuscrit pour Isaac ben Salomon de Braga, et ce qui est plus important encore, l'œuvre est signée par l'enlumineur, Joseph ibn Hayyim, qui avait achevé son travail en 1476, à Corogne en Espagne.

De même que dans les manuscrits enluminés chrétiens du Moyen Age, il est fort rare de rencontrer dans les manuscrits hébreux la signature de l'artiste. Léopold Delisle[2] explique ce phénomène par la différence de position sociale qu'occupaient au Moyen Age le calligraphe, personnage d'importance, qui souvent appartenait au clergé, et l'enlumineur, qui, lui, était un artisan, un homme de la classe inférieure. Faute d'information particulière sur la condition des enlumineurs juifs il nous est impossible de nous arrêter sur cette question intéressante. Toutefois il convient de noter les quelques indications caractéristiques que contiennent les rares colophons de nos manuscrits enluminés. Ainsi dans un manuscrit de la Bodléienne appartenant de même que notre cod. 2.322 à la collection de M. Kennicott (c'est le cod. 2.323, Kennicott, Nr 2) l'enlumineur, qui fut en même temps aussi le copiste, Josué ben Abraham ibn Gaon de Soria, écrit une note dédicatoire respirant la plus pieuse déférence. L'artiste fait preuve à l'égard de son patron d'une parfaite humilité, lui rappelle sa jeunesse extrême et le gratifie des épithètes les plus exubérantes. « Et pour que mon amour demeurât éternellement dans son cœur j'ai illustré ce livre pour lui et pour ses enfants, selon mon humble savoir », s'écrie-t-il, non sans pathos. C'est aussi avec un profond respect qu'il parle de sa vocation, de la « sainte besogne », et de son maître, le sage R. Isaac ben Gerschom.

1. Conservée dans la Casa D'Alba à Madrid.
2. Cité par John W. Bradley, *Manual of illumination*, 3 vol., 1887-89, I, p. 34.



Le Roi David de la Bible de Kennicott, N° 1, enluminée en 1476.

(Publié avec l'autorisation de la Bibliothèque Bodléienne.)

L'œuvre de Josué ben Abraham montre peu de qualités d'exécution, mais elle est extrêmement intéressante au point de vue iconographique. Elle renferme des sujets empruntés à la science héraldique (tels que les armoiries de Castille, de Léon, ensuite le croissant et l'étoile, le fleur de lys et le Magen David en combinaisons variées) et un projet de plan topographique du Temple, bien naïf, mais caractéristique des préoccupations religieuses d'un peintre juif au Moyen Age [1].

Il paraît que la famille d'Abraham ibn Gaon de Soria avait fourni plusieurs peintres en miniature, car un autre porteur de ce nom, un certain Chemtob ben Abraham ibn Gaon, lui aussi de Soria, enlumina en 1312 une Bible, à présent en la possession de M. David Sassoon, à Londres.

De même le nom des Crescas a beaucoup mérité de l'art de l'enluminure. Ainsi Elischa Crescas est l'auteur de la fameuse Bible de Farchi de la collection de M. David Sassoon, une production égalant au point de vue artistique la Bible de Kennicott et ayant même l'avantage de lui être sensiblement antérieure. C'est à un certain Jafuda Crescas que l'on attribue la compilation de l'Atlas Catalan [2], une carte géographique de l'an 1375 richement ornementée. L'hypothèse que j'ai émise dans mon article « On Illuminated Haggadahs [3] » sur l'influence exercée par les manuscrits enluminés scientifiques ainsi que par les divers « lapidarios », « portolanos » et « bestiarios » sur l'enluminure juive du Moyen Age vient d'être confirmée par la Bible de Farchi de la collection Sassoon, que je ne connaissais pas encore à cette époque. Tout porte à croire que nous avons dans l'Atlas Catalan et dans la Bible de Farchi deux productions sortant du même atelier. Notre conjecture est basée sur l'identité des noms, la similitude de l'ornementation, et ce qui est particulièrement convaincant et ne peut être expliqué par une simple coïncidence, c'est la similitude du dialecte et des sujets. Les deux manuscrits, la Bible et l'Atlas, renferment des notes en langue catalane; de plus la Bible contient des renseignements géographiques, et l'Atlas un calendrier s'inspirant de sujets bibliques. C'est ainsi que le premier jour de la lune y est symbolisé par Adam, le second par Eve, le troisième par Caïn, le quatrième par Abel, etc. La parenté des deux manuscrits est évidente. Elischa et Jafuda Crescas étaient frères, à ce qu'il

1. Une description détaillée de ce ms. dépasserait les limites de ce travail.

2 Conservé à la Bibliothèque Nationale sous le N° 119 du *Catalogue des Manuscrits Espagnols de la Bibliothèque Nationale.*

3. Qui va paraître prochainement dans la *Jewish Quarterly Review.*

semble, l'un réputé pour ses écrits savants, l'autre pour ses miniatures. L'Atlas Catalan et la Bible de Farchi sont probablement le fruit de la collaboration des deux frères.

Ce serait outrepasser le but de cette étude que de m'arrêter ici sur l'affinité témoignée par ces deux manuscrits, nous avons là un thème qui exige une étude spéciale documentée par des illustrations.

C'est vers la Bible de Kennicott que va se tourner particulièrement notre attention, c'est elle qui dorénavant revendiquera notre admiration. Non pas pour son ancienneté, car elle appartient à une époque plutôt tardive ayant été achevée en 1476. Mais cette origine tardive soulève quantité de problèmes attachants. La plupart des manuscrits juifs enluminés d'Espagne datent du XIVe siècle. Il y en a aussi de bien rares qui peuvent être assignés au XIIIe. L'examen de ces manuscrits fournit un ensemble de traits caractéristiques pour un moment donné, pour une période limitée de l'enluminure juive. Comment l'artiste juif s'est développé depuis, ce qui est advenu de ce style particulier qu'il avait créé aux XIIIe-XIVe siècles en Espagne, nous n'en aurions rien su si une chance exceptionnelle ne nous avait conservé la Bible de la Bodléienne. Là, dans ce document daté du XVe siècle, nous retrouvons un chaînon tout à fait indispensable pour l'étude de l'évolution de l'enluminure juive.

Pour ceux qui ont eu l'occasion d'examiner les monuments d'art du XVe siècle, qu'il s'agisse d'architecture, de sculpture ou bien de peinture, le caractère transitoire de cette époque est manifeste. On assiste à la fin du Moyen Age ; les débuts de la Renaissance se laissent apercevoir. Tout ce qu'il y a de disproportionné, de trop accentué, d'exagéré, de tourmenté dans l'art médiéval, l'expressionisme acharné de cette époque, fait place à des formes plus équilibrées, plus douces, plus plaisantes, plus délicates. On est las des contorsions et l'on aime à tourner les yeux vers cette sérénité classique que l'on commençait à découvrir avec délices.

Ce mouvement s'était traduit dans l'art de l'enluminure par une observation plus attentive de la nature, par des efforts assidus pour rendre la perspective linéaire et aérienne, par le souci d'éviter les formes schématisées. L'ornementation géométrisée de la période gothique n'est plus goûtée; on s'éprend de la plante vivante, du dessin ingénieux et asymétrique de sa forme naturelle. Les animaux familiers, la faune réelle, plaisent beaucoup plus que

la faune allégorique, les créatures fantastiques, les monstres mythologiques, les chimères, les grotesques mi-hommes mi-bêtes ou oiseaux qui hantaient l'imagination médiévale.

L'architecture des fonds des miniatures frappe par un rendu plus plastique, les figures humaines par plus de fidélité à la nature, par moins de raideur hiératique exigée par le grand style de l'époque précédente. Ce changement de conception et d'attitude de l'artiste se laisse apercevoir partout dans l'Europe, en Italie, en France, en Flandre et ailleurs. L'Espagne ne fait pas exception à la règle. Il est d'autant plus frappant que la Bible de Kennicott, enluminée en Espagne, diffère si considérablement des autres manuscrits exécutés dans le même temps et dans les mêmes localités.

Au point de vue technique, cette œuvre est très supérieure à tout ce que nous connaissons de la peinture juive au Moyen Age et parfaitement au niveau des plus admirables productions de l'époque. Mais par rapport aux sujets traités et au style d'exécution, elle présente un anachronisme surprenant.

Non pas qu'on y trouve des formes gothiques démodées, bien au contraire, les traces du style ogival y sont à peine perceptibles. Ce sont d'anciens éléments orientaux qui donnent son accent à l'œuvre, des réminiscences de l'Asie Mineure et de la Perse ainsi que des motifs mauresques entremêlés de motifs romans. Une conception purement graphique y domine, à une époque où le réalisme frappait à toutes les portes. On croit reconnaître dans l'attitude de l'artiste une intention marquée d'ignorer les développements contemporains et une volonté déterminée de garder intact un héritage précieux. Tout est logique, conséquent, inspiré d'un sens décoratif admirable dans cette œuvre d'un art consommé. L'artiste est en première ligne décorateur, c'est-à-dire qu'en se servant d'éléments architectoniques, de la couleur, du dessin, il envisage de prime abord le but décoratif et n'hésite jamais à sacrifier toutes autres considérations à la beauté de la page. Joseph ibn Hayym, en excellent artiste qu'il était, a su créer pour l'enluminure de la Bible un style tout à fait achevé, de parfaite maturité. Il n'y a pas de développement au delà. Nous assistons ici à l'épanouissement complet et ultime d'une culture artistique, au couronnement des efforts d'une époque. Seize ans plus tard, les Juifs étaient expulsés d'Espagne. L'essor que l'art juif avait pris en Espagne s'arrêta brusquement. Il est vrai que la source d'inspiration ne tarit pas, nous poursuivons ses ramifications dans les Pays-Bas, en Pologne, partout où les Juifs espagnols se domici-

lièrent. De nouveaux foyers artistiques s'établirent. Mais la floraison luxuriante épanouie pendant le séjour sous le ciel ardent de la Castille et de l'Aragon fut flétrie à jamais.

La Bible de Kennicott renferme 445 feuilles, c'est-à-dire 890 pages de texte écrit sur vélin de qualité excellente, très fin et presque blanc, remarquablement bien conservé, sans trace aucune de l'usure des siècles. La dimension de la feuille est de 0 m. 225 sur 0 m. 275.

L'ancienne reliure en cuir, recouvrant une sorte de case en bois dans laquelle le livre est enfermé, est, elle aussi, dans un état excellent. On s'aperçoit bien que le précieux volume a été soigné avec grande piété par les générations passées jusqu'à ce qu'il ait trouvé place parmi les trésors de la Bodléienne.

La Bible contient 77 enluminures couvrant la page en entier et 173 motifs d'ornementation parsemés ça et là à travers le ms. Les dimensions des motifs plus petits varient de 0 m. 25 sur 0 m. 20 jusqu'à 0 m. 10 sur 0 m. 075.

Les 15 pages du début et les 15 pages de la fin du manuscrit, renfermant un traité de Kimchi, offrent des miniatures en série ininterrompue. Les 47 autres miniatures sont distribuées dans le texte de la Bible de façon à introduire et à terminer les sections du texte. Les vignettes dispersées dans le volume servent à accentuer divers passages du texte, à y encadrer les titres de sections, les paroles initiales et aussi les lettres initiales détachées.

Le caractère des miniatures est purement ornemental, à l'exception de celles qui représentent le roi David[1], Jonas, Bileam, la bataille entre les chats, les rats et les loups et les ustensiles du Temple, qui peuvent être considérées comme illustratives.

La décoration du traité de David Kimchi, le *Sèfer Mikhlol*, qui précède et termine le texte de la Bible, consiste en arcatures doubles encadrant l'écriture disposée en deux colonnes. On y trouve des arcs en fer à cheval en redan et ajourés, des gables pointus, des châteaux forts avec machicoulis et crénelures. Des formes gothiques s'y mêlent aux motifs mauresques en perdant leur caractère distinctif. L'artiste se soucie peu de la pureté du détail, les bases et les impostes sont simplement indiqués par un élargissement des pieds-droits sans être profilées. L'effet décoratif est produit par la surface dorée, par la tache de couleur, non par la délicatesse de la ligne. Les fûts des pieds-droits sont des bandes d'entrelacs

1. Voir la reproduction ci-après.

verticales qui forment des nœuds et des torsures au sommet de l'arc, afin d'y indiquer la clef. On rencontre des archivoltes coloriées différemment à droite et à gauche de la clef, un segment en or et l'autre en bleu, par exemple, ce qui paraît bien choquant à l'œil de l'architecte. Contrairement au sens structural, les pinacles flanquant les arcades au lieu de reposer sur les impostes afin de réagir contre la poussée des arcs, s'échappent de l'archivolte à 45°, le décorateur faisant preuve de la plus belle insouciance.

L'influence orientale ne se borne pas aux éléments mauresques, elle se révèle aussi dans la coloration aiguë des briques émaillées formant les socles, qui rappelle singulièrement la céramique de la Perse, et dans les chapiteaux ornés de bêtes féroces, empruntés à l'art de l'Asie. Il est difficile d'ailleurs d'établir l'origine exacte de l'un ou de l'autre motif ; ils peuvent avoir été puisés directement au trésor de l'Orient ou encore avoir été empruntés à l'art roman, c'est-à-dire obtenus de seconde main. Quoi qu'il en soit, Joseph ibn Hayyim s'inspire moins que de toutes autres des formes gothiques courantes. Le gothique flamboyant du xve siècle n'a laissé aucune trace dans la décoration de la Bible de Kennicott. Les merveilleuses visions de l'art ogival des xiiie et xive siècles, qui se sont reflétées dans d'autres œuvres juives, ne l'ont pas affectée. C'est l'aspect oriental des choses, l'idéal oriental de beauté qui domine dans cette œuvre exécutée dans l'Europe méridionale du xve siècle.

En ce qui regarde la composition des miniatures, Joseph ibn Hayyim ne paraît jamais préoccupé d'en faire des tableaux détachés. Le somptueux décor s'épanouit sur les feuilles d'une blancheur d'ivoire en enlaçant les initiales, en escaladant les marges, en s'étalant sur les bords du livre. L'artiste a toujours dans l'œil l'ensemble, l'effet général de la page à décorer. Le tout fait l'effet d'un tissu ajouré miroitant sur un fond blanc légèrement nuancé d'ivoire. Point de fonds monochromes pour faire ressortir les figures; les fonds voilés par un dessin calligraphique très délicat, avec ça et là des touches d'or d'une épaisseur jamais exagérée, vibrent à l'unisson de l'ensemble. L'artiste se sert très peu de gouache, préférant les tonalités claires et limpides.

Quant à l'ornementation, elle est déterminée par excellence par l'arabesque. Les carrés, les triangles, les cercles sont combinés avec des volutes, des feuilles d'acanthe, des grenades, des contours de concombre et de cyprès, des bandes en bâtons rompus, en damier,

en torsades et flots — tous éléments familiers au décor oriental que l'on retrouve sur les coffrets d'ivoire, les ustensiles en bronze de l'Espagne musulmane et sur les tapisseries sarrazines, formes modifiées et vivifiées à mesure que de nouveaux motifs s'y mêlaient. La Bible de Kennicott illustre plusieurs phases de l'ornementation du livre. Nous y trouvons les palmettes au dessin et à la coloration antiques, aux tonalités de terre cuite polychromée commandées par le vert bouteille et l'ocre grisâtre, puis de petites rosaces composées de points d'or comme on en voit dans les manuscrits arabes et persans sur les marges et entre les colonnes du texte. Ces motifs d'ornement se rencontrent beaucoup dans les anciens manuscrits hébreux. M. Gaster à Londres possède quelques spécimens de ce genre d'enluminure[1] dans les Bibles du IXe siècle. A côté des entrelacs et des cartouches de formes variées ils constituent un élément important de la décoration marginale. La Bible de Kennicott fournit une grande variété de cartouches et de tables au dessin élaboré, les uns rectilignes, les autres au profil curviligne et découpé. Couronnées d'une tête d'animal ou d'oiseau admirablement stylisée, ces tables encadrées de bandes d'entrelacs renferment sur fonds calligraphiques ou peints en or le mot פרש dont les consonnes représentent des corps d'hommes et de femmes nus et de grotesques d'invention exquise. Ces cartouches méritent une étude spéciale à côté de celles qui renferment l'indication des alinéas, paragraphes, péricopes et livres dans les mss. reproduits dans l'*Ornement hébreu* par W. Stassov et D. Gunzbourg, Berlin, 1905, planches V, VI, XVI, XVII, XVIII et B, dont quelques-unes remontent au IXe siècle. La précision du dessin de ces vignettes, la vivacité de coloration, la richesse de composition sont extraordinaires.

A côté des réminiscences anciennes, des palmettes et des rosaces, la Bible renferme aussi des éléments contemporains qui s'y mêlent curieusement. C'est ainsi qu'on y voit apparaître la feuille charnue, de dimensions plutôt grandes, au contour somptueusement profilé, pliée et repliée sur elle-même, la feuille qui à la fin du XIVe siècle inaugure sa marche triomphale. Le feuillage maigriot et pointu du style ogival devait faire place au feuillage voluptueusement épanoui lors du grand renouvellement qui s'effectua d'abord en Italie et se répandit ensuite sur l'Europe tout entière. Il est bon de noter cependant que, dans le traitement

1. Reproduits dans son travail : *Hebrew illuminated Bibles of the IXth and Xth centuries*, Londres, 1901.

nouveau de la végétation, Joseph ibn Hayyim reste fidèle à ses procédés de stylisation. Il se montre fort indifférent au problème de traduire les plis somptueux du feuillage par le modelé, le clair obscur. Il persiste dans sa coloration conventionnelle, en se servant de teintes plates et en se bornant aux effets purement décoratifs. Le feuillage tel qu'il le peint n'existe pas dans la nature ; le vermillon, le pourpre, le vert éclatant, le bleu et le gris n'apparaissent peut-être jamais dans la flore terrestre avec l'arrangement que Joseph ibn Hayyim leur donne. Pourtant la fascination de sa gamme est d'une grande puissance.

Dans le traitement de la figure et de la chair humaine l'artiste suit une tradition exacte et ne se laisse pas impressionner par la mode du jour. La créature vivante n'est pour lui qu'une vignette, un ornement, un accessoire. Elle sert à embellir l'écriture et c'est pour cette raison qu'elle a à se prêter à toutes les contorsions que la forme de la lettre exige. Les figures rappellent particulièrement celles que l'on trouve dans les manuscrits espagnols de l'époque d'Alphonse le Sage, c'est-à-dire dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Les têtes se distinguent par un profil marqué, le nez et le menton forts, l'œil allongé, les sourcils fins, les cheveux en lignes parallèles soigneusement divisés en mèches. Les chairs sont d'un rose pâle, la chevelure est blonde ou rousse, les mains, celles du roi David par exemple, sont dessinées avec une délicatesse exquise. Le costume est traité sommairement, les plis sont raides, stylisés. La chaussure pointue, les longues manches étroites, la calotte pointue caractérisent vaguement la mode du temps.

En ce qui regarde la forme animale, on s'aperçoit au premier coup d'œil que Joseph ibn Hayyim la maîtrisait en connaisseur distingué. Il a déployé une grande vigueur d'expression et un don d'observation aiguë dans les chiens, les chats, les flamants, les singes, les chameaux, les renards, les lapins, les aigles, les oies, les poules, les paons et les poissons, qui grouillent dans son œuvre volumineuse. Les grotesques jouant de la flûte toucheraient même au brutal s'il n'y avait pas la coloration, qui transforme l'aspect des choses. Joseph ibn Hayyim est un maître consommé, d'une palette féerique, grâce à laquelle l'ordinaire se transfigure. C'est par un procédé de stylisation tout à fait personnel et fort ingénieux qui ferait honneur à un dessinateur moderne, que Joseph ibn Hayyim arrive à produire un jeu de valeurs d'une gamme extrêmement étendue. C'est ainsi qu'il rehausse de teintes éclatantes les contours de ses figures, qu'il pose un dessin calligraphique d'une délicatesse

d'araignée, coloré au vermillon sur un fonds jaune, qu'il applique le noir à côté des nuances diaprées, du bleu et du rose pâle, qu'il juxtapose une surface pointillée aux gros points écarlates à de l'or uni, etc. Si dans la forme architectonique l'artiste manque de précision et d'une connaissance approfondie des détails, il n'en est pas ainsi de la forme animale, qu'il possède admirablement.

C'est surtout dans les grandes arabesques, dans les « Magen David » élaborés, dont on trouve de si beaux spécimens dans la Bible de Kennicott, que Joseph ibn Hayyim témoigne d'un don remarquable de dessinateur allié à celui du coloriste. Il est même difficile de dire si notre artiste est plutôt dessinateur ou bien coloriste par tempérament. Chez un décorateur brillant le coloriste et le dessinateur se complètent. C'est surtout chez les artistes de l'Orient que l'on trouve cette heureuse fusion, cet harmonieux épanouissement d'aptitudes diverses. Pour l'artiste de l'Orient il n'existe pas de conflits de forme et de couleur, car la vision graphique qu'il se fait de la nature admet le dessin le plus fouillé à côté du coloris le plus exubérant. Il n'en est pas ainsi de l'artiste qui s'est inquiété des problèmes du clair-obscur, qui a eu la vision de la silhouette perdue dans une atmosphère vibrante, qui a observé la décoloration des tons et commencé à douter de la couleur locale. Le xve siècle a posé maints problèmes de ce genre qui jusqu'à nos jours tourmentent les artistes. Joseph ibn Hayyim ne les a pas connus, le tempérament heureux de l'oriental l'a préservé des erreurs et des tâtonnements. Il s'est basé sur une tradition saine et vigoureuse qu'il a su ennoblir par son sens parfait de l'harmonie et du style, et par son admirable habileté manuelle. Dans Moïse ibn Zabara il a trouvé un collaborateur hors pair qui lui a fourni un manuscrit admirablement calligraphié à enluminer. Il est peu probable que l'on trouve un ms. hébreu mieux exécuté. Les caractères y sont d'un dessin exquis. Chaque lettre est une merveille d'équilibre et d'élégance. Les épaisseurs du trait, les hauteurs et les largeurs, les signes de vocalisation, les dimensions des colonnes, l'espace entre les colonnes et les marges s'équilibrent admirablement. Les caractères sont amples, d'un dessin ferme, très différents de l'écriture des juifs franco-germains, épineuse et harassée, aux horizontales épaisses, aux verticales mièvres. Rien que pour la calligraphie la Bible de Kennicott est un chef-d'œuvre. Dans le dispositif des notes massorétiques marginales, Moïse ibn Zabara témoigne aussi d'un sens admirable de la mesure. Il a su éviter un défaut qui a été fatal à bien des Bibles. On en voit qui ont

été complètement abîmées par un excès de notes disposées en entrelacs compliqués. Sans parler de ce qu'elles deviennent ainsi illisibles, l'aspect de la page souffre de l'abus des marges. Dans la Bible de Kennicott la feuille n'est jamais surchargée. Les notes en caractères minuscules disposées en rangées régulières ne servent qu'à rehausser la beauté du vélin.

Joseph ibn Hayyim, l'enlumineur, s'est merveilleusement adapté à l'œuvre du copiste. Il n'a jamais tenté d'éclipser les effets délicats de la calligraphie par les charmes plus sensuels de la peinture. Il a su se soumettre et coordonner ses efforts à ceux de son collaborateur. Son imagination bien bridée ne s'égare pas au delà des limites prescrites par le calligraphe. Aussi serait-il erroné d'attribuer tout ce qui nous parait à nous inusité et choquant même dans l'œuvre de Joseph ibn Hayyim à sa témérité, à son manque de piété. Comment cet homme au goût ordonné, au sens si exact de la mesure, comment cet homme qui fut appelé à collaborer avec un écrivain de la réputation de Moïse ibn Zabara, aurait-il osé introduire dans l'œuvre d'embellissement d'une Bible des éléments étrangers, d'un caractère frivole ?

On sera peut-être surpris de rencontrer dans le texte de la Bible de Kennicott des lettres initiales enluminées. L'alphabet hébreu ne connaissant pas de majuscules, l'usage des initiales ne semble pas justifié. Pourtant ce n'est pas à Joseph ibn Hayyim qu'il faut imputer l'introduction des initiales, car déjà Josué ben R. Abraham ibn Gaon les emploie dans sa Bible (Kennicott, Nr. 2, à la Bodléienne), laquelle est bien antérieure à notre cod. 2322.

L'emploi de lettres initiales est rare dans la calligraphie hébraïque. Par contre, le cas de phrases, on même de passages entiers enluminés est très fréquent. Joseph ibn Hayyim d'ailleurs se sert très peu des lettres initiales et les traite plutôt sobrement. Un peu d'or, un peu de dessin rubriqué, c'est tout. Les initiales ne mesurent pas plus du double de la hauteur des caractères ordinaires.

Les énormes initiales telles que l'on en trouve dans les missels chrétiens, où elles occupent parfois la hauteur de la page entière, ne se rencontrent pas dans l'œuvre de notre artiste.

C'est dans l'enluminure des phrases initiales des paragraphes, des titres des sections et des numéros des cantiques qu'il déploie toute la richesse de son invention graphique et la vigueur de son coloris. Les grotesques, les figures humaines, les anges aux grandes ailes diaphanes, les entrelacs, les torsures forment les contours

des lettres qui composent les phrases enluminées. Par leurs dimensions considérables, par leur traitement achevé, les phrases initiales forment des pièces d'enluminure remarquables, qui méritent d'être placées à côté des spécimens les plus célèbres.

Un autre trait caractéristique de l'œuvre de Joseph ibn Hayyim est l'usage fréquent des nus. Ce trait est d'autant plus à noter que nous le retrouvons dans bien des manuscrits hébreux, dont la plupart ne portent pas la signature des artistes. On serait enclin à les assigner à des peintres chrétiens, rien que sur ce signalement. Or, ce serait faire gravement tort à nos peintres enlumineurs et leur prêter une étroitesse de conception morale et une mesquinerie d'attitude envers la nature qui leur ont été entièrement étrangères. Plus nous étudions nos mss. enluminés, plus nous nous persuadons que nous avons possédé au Moyen Age des personnalités artistiques éminentes, non d'humbles artisans, mais des hommes pénétrés d'idées nobles et de visions de beauté. La Bible de Kennicott, qui porte la signature de l'artiste en caractères brillamment enluminés, en est un témoignage admirable.

Rachel Vishnitzer.

NOTES

SUR

LES APOCRYPHES ET LES PSEUDÉPIGRAPHES

I. — Traces des Apocryphes et des Pseudépigraphes dans la liturgie juive.

Parmi les sources de l'ancienne liturgie juive, les Apocryphes et les Pseudépigraphes doivent avoir joué un rôle important. Mais le fait que l'original hébreu de la plupart de ces écrits n'existe plus et que nous en sommes réduits à des versions de deuxième et même de troisième main a empêché les savants de rechercher les traces de cette influence. M. Sidney S. Tedesche [1] a consacré, le premier, une étude spéciale à la question. Naturellement il n'a pas épuisé la matière, et je ne prétends pas non plus traiter ce sujet en entier : je n'apporterai aujourd'hui que quelques glanes pour montrer l'étendue des relations entre ces parties perdues ou oubliées de notre littérature et nos prières.

Le passage d'Ecclésiastique, xxxvi, 2-5, est la source de la pièce ובכן תן פחדך dans la Tefilla du Jour de l'An. C'est le même ordre dans les idées : Dieu est supplié de faire sentir sa crainte aux hommes, afin d'être reconnu par eux. Ce rapprochement a déjà été fait par moi [2].

Ecclésiastique, xxxvi, 12-17, a servi de modèle à l'auteur de la troisième bénédiction (רחם) dans la prière après le repas, comme l'a démontré M. L. Ginzberg [3].

L'expression בבשרו כרת לו חק (allusion à la circoncision), dans Ecclésiastique, xliv, 20, se retrouve dans un passage de la prière accompagnant la circoncision : וחק בשארו שם.

1. *Prayers of the Apocrypha and their Importance in the Study of Jewish Liturgy.* Reprinted from Yearbook, Vol. XXVI, Central Conference of American Rabbis, 1916, 24 p.

2. *Orientalistische Literatur-Zeitung,* 1902, 493.

3. *Orientalische Studien, Festschrift für Th. Nöldeke,* p. 624.

La description de la grandeur du pontife Simon, dans Ecclésiastique, L, 5-10, fut jugée digne d'être incorporée, avec quelques modifications, dans l'Aboda du Jour de l'Expiation (אמת מה נהדר היה כהן גדול וגו׳). C'est Rapoport qui a signalé ce fait intéressant longtemps avant la découverte de l'original hébreu de Sira[1].

Les ressemblances frappantes entre le psaume conservé dans l'original hébreu de l'Ecclésiastique, à la suite de LI, 12, et quelques eulogies de la Tefilla restent problématiques, parce que l'authenticité de ce psaume est très douteuse.

Les emprunts ne se bornent nullement au livre de l'Ecclésiastique, dont l'original était encore répandu au moyen âge ; elles s'étendent aux deux Livres des Macchabées.

Le premier Livre, dont l'original n'est plus mentionné depuis saint Jérôme[2], a laissé des traces dans deux passages de la prière על הנסים pour Hanoucca. La phrase ὥστε ἐπιλαθέσθαι τοῦ νόμου καὶ ἀλλάξαι πάντα τὰ δικαιώματα, dans I, 49[3], reflète un texte hébreu peu différent de להשכיחם תורתך ולהעבירם מחקי רצונך. La fin de cette prière וקבעו שמנת ימי חנכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול (au lieu de להודות ולהלל, Amram a בהלל ובהודאה) correspond littéralement à IV, 59 : καὶ ἔστησεν Ἰούδας... ἵνα ἄγωνται αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου... μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς[4].

Le deuxième Livre des Macchabées, d'après l'opinion unanime des critiques, n'a jamais existé en hébreu, mais a été écrit en grec. Cependant une phrase entière s'en retrouve dans la liturgie. Cette phrase appartient à la lettre mise en tête du livre et qui, attribuée aux juifs palestiniens, émane probablement d'une source hébraïque. Elle est ainsi conçue (I, 3-4) : καὶ δώῃ ὑμῖν καρδίαν πᾶσιν εἷς τὸ σέβεσθαι αὐτὸν καὶ ποιεῖν αὐτοῦ τὰ θελήματα καρδίᾳ μεγάλῃ καὶ ψυχῇ βουλομένῃ· καὶ διανοίξαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προστάγμασι κτλ. Dans la prière ובא לציון, qui fait partie de la liturgie quotidienne et dont Romain Butin a découvert récemment une version ancienne appartenant au rite égyptien[5], nous lisons : הוא יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו

1. *Biccouré ha-Ittim*, X, 116.
2. Ed. Vallarsi, IX, 459 sq.
3. V. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, 2e éd., 6, note *bb*.
4. V. Elbogen, *Jüd. Gottesd.*, 130 (sauf qu'il cite par erreur la *Meguillat Taanit* au lieu d'Amram).
5. *J. Q. R.*, IX, *New Ser.*, 282-283.

ולעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם[1] [ובנפש חפצה]. La ressemblance est frappante et ne peut être expliquée que par la supposition d'un emprunt ou d'une source commune.

Le verset I, 4, jette aussi quelque lumière sur la phrase étrange פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדף נפשי dans la prière אלהי נצור. Jusqu'à présent on rattachait ובמצותיך à תרדף, quoique רדף ne soit jamais construit avec ב[2]. On voit maintenant qu'il faut joindre ce complément au précédent = ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προστάγμασι. Les mots תרדף נפשי sont probablement le reste d'une phrase plus longue, parallèle à celle qui suit dans la source primitive (*Berachot*, 17*a*) : ותצילני מפגע רע וגו'. Peut-être y avait-il פתח לבי בתורתך ובמצותיך [ותצמי]ת[3] רדפי נפשי, ce qui irait bien avec la suite וכל החושבים עלי רעה וגו'. La faute s'expliquerait par une haplographie, car les lettres ותצמי pouvaient facilement être omises derrière ובמצותיך, et, négligeant le י de רדפי qui semblait superflu, le copiste a écrit תרדף.

Le Livre d'Hénoch qui n'est conservé entièrement qu'en éthiopien et dont nous possédons seulement les chapitres I-XXXII, 6 en grec, a été écrit en *hébreu* et non pas en *araméen*, comme je l'ai démontré contre Charles[4]. Une phrase caractéristique : « il a fait lever le soleil des fenêtres de l'Orient » (LXXXIII, 11) se retrouve amplifiée dans la prière הכל יודוך du samedi matin : הפותח בכל יום דלתות שערי מזרח ובוקע חלוני רקיע מוציא חמה ממקומה ולבנה ממכון שבתה[5]. L'influence du livre sur la liturgie apparaît aussi dans le Kadisch et dans les autres prières (comme תתברך) qui contiennent une accumulation de synonymes pour « louer Dieu » : tous proviennent d'Hénoch, LXI, 9-12. M. Marmorstein aurait trouvé ici une source beaucoup plus ancienne que tous les parallèles cités par lui. Peut-être la vision d'Ezéchiel, découverte par ce savant[6], s'est-elle inspirée directement d'Hénoch ?

Le Livre des Jubilés contient une prière de Térah où nous

1. Les deux derniers mots, empruntés à I Chr., XXVIII, 9, manquent dans nos textes, mais se trouvent dans le manuscrit découvert par Butin, chez Maïmonide, dans le *Mahzor Vitry* ainsi que dans les rites italien et grec ; l'authenticité en est maintenant prouvée par II Macch. (καὶ ψυχῇ βουλομένῃ).

2. C'est évidemment pour éviter cette difficulté que le texte espagnol a ואחר מצותיך. Amram lit ולמצותיך.

3. Comp. Ps., CXLIII, 12, תצמית אויבי. L'expression רדף נפש se trouve Ps., VII, 6 et CXLIII, 3.

4. *Or. Lit.-Zeit.*, 1913, 481-487, 516.

5. *L. c.*, 487.

6. *J. Q. R.* (New Ser.), VIII, 377.

trouvons la phrase : « qu'il te donne faveur et pitié et grâce devant ceux qui te voient » (XII, 29). C'est peut-être la source d'un passage de la prière du matin ויהי רצון מלפניך, dont la forme la plus ancienne est conservée dans *Berachot*, 60 *b* : ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי.

Outre Hénoch et le Livre des Jubilés, un autre pseudépigraphe, que nous ne possédons que dans une traduction de troisième main, semble avoir influé sur la liturgie. C'est l'Apocalypse de Baruch, conservée en syriaque dans une traduction faite sur le grec. Il est admis généralement que la langue originale en était l'hébreu. C'est M. L. Ginzberg qui a appelé le premier l'attention sur certains points de contact entre quelques anciennes prières et notre livre[1]. Mais les deux exemples cités par lui ne prouvent pas une dépendance. Car l'expression ישני עפר dans la deuxième bénédiction du Schemoné-Esré n'est pas empruntée à Bar., XI, 3 (דמכין בארעא), mais remonte à Daniel, XII, 2 : ורבים מישני אדמת עפר, et l'hyperbole אלו פינו מלא שירה כים וכו'[2] (dans la prière de Nischmat) n'offre qu'un certain parallélisme avec Bar., LIV, 8 : אן גיר נהוון הדמי פומא ומני דרישי קלא אף לא הכנא משכח אנא דאפרעך תשבוחתא או דאשבחך איך דזדק ולא תשבוחתך משכח אנא דאתנא או דאמר הדרא דיאיותך.

Mais il y a deux autres passages où je crois avoir trouvé une réminiscence de Baruch. Dans la prière *Al ha-Nissim*, où nous avons déjà reconnu deux emprunts aux Apocryphes, nous lisons : מסרת גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים ... ורשעים ביד צדיקים. Ce n'est que l'inverse de Baruch, LXX, 4 : ונשתלמון סגיאא לזעורא ונשתלטון אילין דלא הוו מדם על עשינא ... ונשתקלון רשיעא על גנברא.

L'autre emprunt n'est pas aussi certain. La phrase אתה חופש כל חדרי בטן dans la prière אתה יודע רזי עולם[3], pour le Jour de l'Expiation, rappelle Bar., LXXXIII, 3 : ומבצא נבצא מחשבתא כסיתא וכל דבתוונא דכולהון הדמא דברנשא סים. Quoique l'expression חדרי בטן[4] soit déjà biblique, elle n'est jamais appliquée à l'examen de l'homme par Dieu.

Sur les relations entre les Psaumes de Salomon et la Schemoné-Esré, je renvoie à l'article de M. Israël Lévi dans cette *Revue*, XXXII, 161-178.

1. *Jew. Enc.*, II, 555 *b*.
2. *Berachot*, 59 *b* (dans la bouche de R. Yohanan).
3. Cité par Rab (b. Joma, 87 *b*).
4. Prov., XVIII, 8 ; XX, 27, 30 ; XXVI, 22.

II. — Notes critiques sur le texte des Apocryphes et des Pseudépigraphes.

Depuis mes *Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique*, parues dans cette *Revue*[1], j'ai publié dans l'*Orientalistische Literatur-Zeitung* beaucoup de notes sur divers Apocryphes et Pseudépigraphes : sur l'Ecclésiastique (III, 95-99, 129-133 ; V, 488-495 ; VI, 452-453 ; VIII, 24, 454 ; XVIII, 113-115), sur les Psaumes de Salomon (V, 269-282, 335-342, 365-372 ; XVI, 162-165), sur les Testaments des Douze Patriarches (XI, 332-34 ; Beiheft II [1908], 10-18), sur les Livres de Tobith (XIV, 208-210) et d'Hénoch (XVI, 481-487, 515-518, 564). Les notes suivantes ne veulent qu'apporter un petit supplément. J'y suis l'ordre des Apocryphes et des Pseudépigraphes adopté par Charles dans sa grande édition (Oxford, 1913).

I. *Apocryphes*.

III *Ezra*, II, 20 : κάθοδος οὐκέτι σοι ἔσται εἰς Κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην correspond à IV, 16 dans le livre canonique d'Ezra : חלק בעבר נהרא לא איתי לך. On ne doit pas supposer (comme Cook) que le grec (G.) a lu par erreur הלך au lieu de חלק. Je crois plutôt que הלך est une bonne variante de חלק au sens d'« impôt », comme dans IV, 13 et 20 : מנדה בלו והלך לא ינתנון. G., ignorant cette signification de הֲלָךְ, a pris le mot dans le sens d'« accès », « passage », et a été forcé de traduire la fin du verset par εἰς Κοίλην Συρίαν au lieu de ἐν Κοίλῃ Συρίᾳ.

I *Macc.*, I, 46 : καὶ μιᾶναι ἁγίασμα καὶ ἁγίους. Le syriaque (S.) a : ולמטמאו לבית מקדשא וקודשא. En hébreu il y avait sans doute ולטמא מקדש וקדשים. G. a lu par erreur וקדשים, tandis que S. (et L. cod. Sang.) ont lu correctement וְקָדְשִׁים[2]. Comp. III, 51 : τὰ ἅγιά σου καταπεπάτηται καὶ βεβήλωται, et Ps. Sal.,

1. XXXV, 48-64.

2. Nouvelle preuve que S., qui a généralement traduit G., a consulté quelquefois l'original hébreu de notre livre. Comp., par exemple, III, 9 : καὶ συνήγαγεν ἀπολλυμένους, S. : וכנש מבדרא, où G. s'est mépris sur אובדים (*R. E. J.*, XXXV, 54, sur Eccl., IX, 8). V. aussi (plus bas) les notes sur IV, 24 ; VII, 18 ; IX, 26.

II, 3 (dans le même contexte) : ἐμίαναν τὰ ἅγια κυρίου, et VIII, 22 : ἐμίαναν Ἱερουσαλὴμ καὶ τὰ ἡγιασμένα τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ.

Ibid., III, 5 : καὶ ἐδίωξεν ἀνόμους ἐξερευνῶν καὶ τοὺς ταράσσοντας τὸν λαὸν αὐτοῦ ἐφλόγισε. Oesterley a déjà senti qu'il n'était pas vraisemblable que Juda eût brûlé les ennemis de son peuple. Il croit que G. a méconnu בער « exterminer » (comp. II Sam., IV, 11). Mais, dans le verset suivant, ces ennemis « exterminés » existent encore et sont effrayés. Peut-être y avait-il וירדלק, c'est-à-dire וַיִּדְלֹק, « il poursuivit », ce qui serait parallèle à ἐδίωξεν. G. s'est mépris sur le sens et a lu וַיַּדְלֵק. Le ḳal דלק, « poursuivre », avec un régime direct se trouve dans Lament., IV, 19 (דלקונו), précédé ici aussi de רדפינו.

Ibid., IV, 24 : ὕμνουν καὶ εὐλόγουν εἰς οὐρανὸν (τὸν κύριον), ὅτι καλόν, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ. — S. : ומשבחין הוו ומודין למריא דבשמיא דטב הו ולעלם רחמוהי. Évidemment il y avait en hébreu אֵל השמים, d'après Ps., CXXXVI, 26 : הודו לְאֵל השמים כי לעולם חסדו. S. a bien compris et traduit, tandis que G. a lu אֶל השמים. Les mots superflus τὸν κύριον, qui manquent dans Al. et Sin., n'ont été ajoutés que pour rendre le texte plus intelligible. Il est vrai que l'expression εἰς (τὸν) οὐρανόν se retrouve dans le même contexte III, 50; IV, 10, 40, 55; II *Macc.*, III, 15; XV, 34; III Macc., VI, 17, 33. La traduction de כי טוב par ὅτι καλόν (au lieu de χρηστός) est importante, car elle corrobore l'opinion que כי טוב (dans le psaume CXVIII et parall.) ne signifie pas « parce qu'il (c'est-à-dire Dieu) est bon », mais « parce qu'il est bon, qu'il *convient* » (de le louer) ; comp. Psaumes XCII, 7 ; CXLVII, 1.

Ibid., VII, 9 : καὶ ἔστησεν αὐτῷ τὴν ἱερωσύνην s'explique sans difficulté comme traduction erronée de וַיָּקֶם לו כהנה, « et il lui *promit* le sacerdoce ». הקים dans le sens de « promettre » se trouve dans le texte hébreu de l'Ecclésiastique, XLIV, 21, 22[1] et dans le « Fragment of a Zadokite Work » découvert par Schechter, III, 21.

Une erreur analogue se trouve dans I *Macc.*, VII, 18 : παρέβησαν γὰρ τὴν στάσιν καὶ τὸν ὅρκον ὃν ὤμοσαν. Au lieu de στάσις on attend ici un mot parallèle à ὅρκος. Je crois qu'il y avait en hébreu קְיָם, qui, en araméen, a le sens requis : « alliance »,

1. V. mes observations dans *W. Z. K. M.*, XI, 102 et ma note sur II Chr., XXXII, 8, dans *M. V. G. A.*, XXII [1917] (*Orientalistische Studien Fritz Hommel zum 60. Geburtstag, gewidmet*, II), p. 135.

« serment »[1]. Quant à S. qui a עברו גיר על דינא ומומתא וקימא דאקימו, il est évident qu'il ne suit pas ici G., mais rend l'original.

Ibid., IX, 26 : καὶ ἐξεδίκει ἐν αὐτοῖς καὶ ἐνέπαιξεν αὐτοῖς. Après ἐξεδίκει on n'attend pas le faible ἐνέπαιξεν, mais une gradation. S. a ומבזח הוא ומשתנד בהון. Tandis que ומבזח הוא traduit καὶ ἐνέπαιξεν, ומשתנד בהון reflète l'original, qui avait sans doute ויתעלל בהם, « il les *maltraita, tourmenta*[2] ». התעלל réunit les deux significations de « se moquer » et « tourmenter ». Josèphe (*Ant*, XIII, I, 1) a ὁ δὲ βασανίζων πρῶτον αὐτοὺς καὶ πρὸς ἡδονὴν αἰκιζόμενος. A-t-il encore connu le texte hébreu du livre?

Ecclésiastique, XVII, 22 : ἐλεημοσύνη ἀνδρὸς ὡς σφραγὶς μετ' αὐτοῦ. — S. : זכותא דכולהון בנינשא חתימא וסימא לותה. En hébreu il y avait sans doute חתם, c'est-à-dire חָתָם, tandis que G. a lu חֹתָם. L'idée exprimée ici, que les mérites de l'homme représentent un trésor déposé auprès de Dieu, se trouve souvent ailleurs, par exemple *Eccl.*, XXIX, 11 ; *Ps. Sal.*, IX, 5 ; *Apocalypse syr. de Baruch*, XIV, 12 ; XXIV, 1 ; *Matth.*, VI, 19-21 ; *Luc*, XII, 33-34 ; Tos. *Péa*, IV, 18.

Ibid., XIX, 30 : στολισμὸς ἀνδρὸς καὶ γέλως ὀδόντων καὶ βήματα ἀνθρώπου ἀναγγέλλει τὰ περὶ αὐτοῦ. C'est probablement ce verset que vise la sentence talmudique[3] : בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו בכיסו ובכעסו ואמרי ליה אף בשחקו. Peut-être la sentence en question a-t-elle conservé encore une autre trace de notre verset. Dans le traité *Dérekh Erez Zouta*, nous trouvons la variante[4] : בארבעה דברים תלמיד חכם ניכר בכיסו בכוסו ובעטיפתו ויש אומרים אף בדבורו. Il semble que בעטיפתו, qui correspond précisément au στολισμός de G., n'est qu'une glose pour בכסותו et qu'il y avait d'abord בכיסו בכוסו בכעסו ובכסותו. J'oserais même conjecturer que G. reflète aussi בדבורו et que BHMATA est une corruption de PHMATA. La leçon de S. (פסעתה דברנשא) plaide en faveur de βήματα, mais la faute peut être plus ancienne que S., qui est souvent dépendant de G.

1. Il est intéressant que les Septante sur Dan., VI, 8-16 rendent aussi קְיָם « statut » par ὁρισμὸν καὶ στάσιν, quoique στάσις n'ait jamais ailleurs ce sens.

2. S. rend התעלל par אשתנד dans Juges, XIX, 25 : I Chr., X, 4, et par בזח dans I Sam., VI, 6 ; XXXI, 4 ; Jér., XXXVIII, 19.

3. B. *Eroubin*, 65 *b*. Comparer le proverbe allemand : « Am Lachen erkennt man den Narren. »

4. Le manuscrit d'Oxford cité par Rabbinovicz (ד"ס, *ad l.*) offre la variante intéressante בכריסו בכוסו בכעסו.

Ibid., XXVIII, 3 : ἀνθρωπος ἀνθρώπῳ συντηρεῖ ὀργήν, καὶ παρὰ κυρίου ζητεῖ ἴασιν. En hébreu il y avait sans doute מַרְפֵּה, « remise de la colère », « pardon ». G. et S. (אסיותא) ont confondu מרפה et מַרְפֵּא. Comp. Koh., x, 4 : כי מרפא יניח חטאים הרבה, où la même confusion se remarque dans le texte et dans les versions (ἴαμα, אסיותא).

Ibid., L, 25-26 : בשני גוים קצה נפשי והשלשי אירנו עם יושבי שעיר ופלשתים וגוי נבל הדר בשכם. Le *Midrasch haggadol*[1] porte le même jugement sur les Samaritains : ואני אקניאם בלא עם אלו הכותים.

Baruch, III, 7 : ὅτι διὰ τοῦτο n'est qu'une traduction littérale de כי על כן[2], qui sert à indiquer d'une façon énergique la raison de ce qui précède. La même traduction a produit une confusion dans le texte grec de Jér., XXXVI (hébr. XXIX), 28.

Epître de Jérémie, 11 : οὗτοι δὲ οὐ διασώζονται ἀπὸ ἰοῦ καὶ βρωμάτων. Ball croit que G. a lu וּמַאֲכָל au lieu de וּמֵאֹכֶל. Mais pourquoi aurait-il employé dans ce cas le pluriel βρώματα? Cette difficulté disparaît par la supposition qu'il y avait מחלאה ומאכלת : « ceux-ci ne sont pas sauvés de la rouille et de la teigne ». G., ne comprenant pas מַאֲכֹלֶת dans ce sens[3], a lu מַאֲכָלֶת.

Ibid., 21 : καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτῶν ἐφίπτανται νυκτερίδες, χελιδόνες, καὶ τὰ ὄρνεα, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ αἴλουροι. Au lieu de ὡσαύτως δὲ, qui est étrange et superflu ici, on attend le nom d'une autre catégorie d'animaux volants. Peut-être y avait-il וכן « et des insectes ». La forme abrégée כֵּן (de כְּכֵן) se trouve dans Isaïe, LI, 6 : כמו כן ימותון, où la même méprise a été faite par G. (ὥσπερ ταῦτα).

Ibid., 30 : ὧν αἱ κεφαλαὶ ἀκάλυπτοί εἰσιν. C'est la plus ancienne mention de l'usage juif de se couvrir la tête en priant. Ball renvoie à Lév., XXI, 10, où il est dit du prêtre : ואת ראשו לא יפרע. Mais cette défense ne signifie pas qu'il ne doit pas se découvrir, mais qu'il lui est interdit de laisser hérisser ses cheveux.

Ibid., 36 : ἄνθρωπον τυφλὸν εἰς ὅρασιν οὐ μὴ περιστήσωσιν. S. : ולגברא סמיא לא משכחין למתל לה חזתא. Sans doute y avait-il

1. Sur Deut., XXXII, 21 (Hoffmann, מדרש תנאים, p. 196).
2. Par exemple Gen., XXXIII, 10 ; XXXVIII, 26 ; Nombres, X, 31 ; XIV, 43.
3. מאכלת désigne plus souvent le « pou », mais se trouve aussi dans le sens de « teigne », v. Levy, *Nh. Wb.*, III, 4 *a*.

en hébreu le verbe החזיר, qui signifie « rendre » et en même temps « faire tourner ». S. a bien compris : « ils ne sauraient *rendre la lumière* à un aveugle ». La même erreur se trouve dans les Psaumes de Salomon, x, 1[1].

Ibid., 60 : ἐν πάσῃ χώρᾳ. — S. : בכלה כורא. C'est une preuve de plus que S. a connu G., en outre de l'original.

Prière d'Esther (dans G. à la suite de iv, 17), 45 : οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν. Les rabbins défendent de boire le vin des païens, de peur qu'il n'ait servi d'abord à leurs libations. Notre verset reflète déjà l'existence de cette défense de יין נסך, qui apparaît pour la première fois dans la Mischna, *Aboda Zara*, v, 8.

II. *Pseudépigraphes.*

Jub., iii, 30 : « et il donna *seulement* à Adam pour couvrir sa nudité de tous les animaux et du bétail ». Le mot « seulement » (en éthiopien *bâḥtîtû*) est étrange. Ce ne sont pas les animaux, mais les païens (iii, 31) qui sont opposés à Adam par leur nudité. Je crois donc qu'en hébreu il y avait ולאדם נתן לבד לכסות ערותו מכל חיה ובהמה. G. n'a pas compris לֶבֶד[2] « étoffe grossière » et a lu לְבַד. Le sens est donc : et il donna à Adam *une étoffe grossière* pour cacher sa nudité *aux* animaux et aux bêtes. Le מ de מכל n'est donc pas partitif, mais privatif. Notre verset n'est qu'une amplification de iii, 26 *a* (= Gen., iii, 21). Les tabliers de peau sont remplacés ici par des vêtements d'étoffe grossière. Dans la Tossefta, *Negaïm*, v, 1, nous trouvons הלבדין והעורות, ce qui montre que לבד était presque synonyme de עור.

Ibid., vi, 31 : « et il n'y a pas de passage (ou « de transgression », en éth. *ta 'adevô*) d'une seule année ou d'une année à l'autre ». Charles traduit : « and there is no *neglecting* (this commandment) ». Mais comme l'a déjà démontré Jellinek[3], il y avait en hébreu עִבּוּר « intercalation », et G., ignorant cette signification spéciale, a traduit d'après le sens ordinaire de la racine.

1. V. ma note *Or. Lit.-Zeit.*, V (1902), 338-9. Le verbe περιίστημι se trouve dans la LXX pour סבב (Jos., vi, 3), נִצַּב (II Sam., xiii, 31) et chez Symmaque pour סובב (Ps., xxxi [xxxii], 7), mais jamais dans une conjugaison active.

2. Levy, *Nh. Wb.*, II, 465.

3. *Bet ha-Midrasch*, III, Intr., p. x-xi, n. 2.

Notre livre s'oppose à l'intercalation, qui est le trait le plus caractéristique du calendrier juif.

Ibid., XXIV, 31 : « et quoiqu'il *soit fort* (en éth. *ṣane 'a*) sur la terre ». Le contexte et le passage correspondant, Amos, IX, 2-3, exigent ici un verbe signifiant « se sauver » ou « se cacher » (comp. aussi L. : « ubi *fugiens* erit »). Je crois donc qu'il y avait אם יעוז בארץ de la racine עוז, tandis que G. a pensé à עזז, « être fort »[1]. עוז « s'abriter » se trouve dans Is., XXX, 2 (avec בְּ comme ici) et le Hiph'il העיז, « sauver », dans Ex., IX, 19 ; Is., X, 31 ; Jér., IV, 6 ; VI, 1.

Ibid., XXX-XXXI. Ces chapitres semblent présenter une tendance antisamaritaine. L'éloge hyperbolique de Lévi et de Juda, qui sont appelés seuls les véritables fils de Jacob (XXXI, 10, 21), prendrait ainsi un nouveau sens.

Ibid., L, 9 : « que ce jour soit toujours pour tout Israël un jour du *royaume sacré* parmi leurs jours ». L'expression « jour du royaume sacré » ne s'applique jamais au sabbat. Peut-être y avait-il יום מלאכת הקדש « un jour de l'*œuvre sacrée* ». Les versets suivants (10-11) expliquent ce qu'il faut comprendre par œuvre sacrée. Le rite des sacrifices est appelé מלאכת קדש הקדשים dans I Chr., VI, 34. C'est probablement la graphie défective מלכת, au lieu de מלאכת, qui a entraîné G. à lire מַלְכֶּת ; comp. Jér., VII, 18, où le Ḳeré remplace, au contraire, מַלְכַּת par מְלֶכֶת.

Apocalypse syriaque de Baruch, XLVI, 4 : ברם דין לא חסר לאיסריל חכימא ולא בר נמוסא לגנסה. Charles croit que בר נמוסא est l'équivalent de בר מצוה « obligé d'observer toute la loi religieuse » et que cette expression se trouverait ici pour la première fois dans la littérature existante. Mais le terme בר מצוה n'a acquis ce sens qu'au XIVe siècle[2], tandis que, dans le Talmud[3], il signifie seulement « homme adulte, majeur ». En outre, le parallélisme exige ici un synonyme de חכימא. Sans doute y avait-il בן תורה[4], « versé dans la Tora ». En effet, בר נמוסא est la traduction de υἱὸς νόμου = בן תורה, tandis que בר מצוה donnerait υἱὸς ἐντολῆς et en syriaque בר פוקדנא.

1. La même erreur se retrouve dans Jér., VI, 1, où G. rend הֵעָזוּ par ἐνισχύσατε.
2. Voir L. Löw, *Die Lebensalter in der jüd. Lit.*, p. 210-217 ; 410-12..
3. *Baba Meçia*, 96 *a* ; *Tanhouma*, *Bô*.
4. *Pesikta* (éd. Buber), 44 *b*. Le pluriel בני תורה se trouve dans *Schabbat*, 139 *b* ; *Eroubin*, 40 *a* ; *Midr. Tehillim*, 205 *a* (sur Ps., XCII, 13).

Ibid., LX, 1 : הלין אנון עבדא דעבדין הוו אמוריא ולוחשתא דחרשיהון דעבדין הוו. Les rabbins désignent aussi par דרכי האמורי les usages superstitieux défendus aux juifs (T. *Sabbat*, VII-VIII, 8)[1].

Ibid., LXI, 7 : (de la terre sainte) יתיר מן כלהין .... וארעא ארעתא משתבחא הות. Voilà la source, inconnue jusqu'à présent, de la citation de la lettre de Barnabas, XI, 9 : καὶ πάλιν ἕτερος προφήτης λέγει· Καὶ ἦν ἡ γῆ τοῦ Ἰακὼβ ἐπαινουμένη παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν[2]. Le fait que notre apocalypse est citée ici comme un livre prophétique est peut-être important pour la fixation de la date de la lettre. Car si elle remonte, comme il est admis généralement, au commencement du deuxième siècle, il serait incompréhensible qu'elle citât ainsi une œuvre aussi récente.

Ibid., LXXV, 1 : מנו נתדמא מרי בטבותך. Charles veut corriger נתדמא en נתמדע. En réalité, il n'y a pas ici de faute de texte, mais une faute de traduction. L'hébreu portait מי ידמה אדני חסדך, c'est-à-dire מי יְדַמֶּה חסדך « qui saurait *réfléchir* sur ta grâce »; comp. Ps., XLVIII, 10 : דִּמִּינוּ אלהים חסדך. G. n'a pas compris le Piel יְדַמֶּה et a lu יִדְמֶה.

Ibid., LXXVIII, 5 : דתזדקון דינה דהו דגזר עליכון. En hébreu il y avait ici שֶׁתִּצַּדְּקוּ את הדין. La locution צִדֵּק את הדין (ou הצדיק גאת הדין) est souvent employée dans le sens de « reconnaître la justice divine », « se soumettre aux châtiments divins »[3], de sorte que צִדּוּק הַדִּין est le terme technique pour désigner les prières funèbres, et elle se trouve déjà dans les Psaumes de Salomon, III, 3 : ἐν ἐξομολογήσει καὶ δικαιώσει τὸ κρίματα τοῦ κυρίου. IV, 9 : καὶ δικαιώσαισαν ὅσιοι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ αὐτῶν. VIII, 7 : ἐδικαίωσα τὸν θεὸν ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ. Comp. aussi IV Ezra, X, 16 : si enim *iustificaveris terminum dei.*

IV *Ezra*, III, 18 : et inclinasti cælos et *statuisti* terram et commovisti orbem et tremere fecisti sæculum. Le parallélisme exige, à la place de *statuisti*, un verbe signifiant « faire trembler ». S. et les versions qui en sont dérivées offrent ce sens (ואנידתה)[4].

1. V. Heinrich Lewy, *Morgenländischer Aberglaube in der röm. Kaiserzeit* (*Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde*, 1893, 23-40, 129-143).

2. En hébreu il y avait sans doute : משובחת מכל הארצות, comp. *Sifré* sur Deut., § 37 (éd. Friedm, 77 *a*) : .... משובחת מכל ארץ ושראל. L'application de cette expression à la Palestine était donc un lieu commun.

3. Par exemple, *Mechilta*, 42 *a*; *Sifra*, 45 *a-b*; *Sifré*, 133 *a*; Baraïta, b. *Berakot* 19 *a* et par.

4. C'est ainsi qu'il faut lire (avec Violet) au lieu de ואחדתה.

Mais comment expliquer L.? Peut-être y avait-il en hébreu והמעדת ארץ, « tu as *ébranlé* la terre », et G. aura lu והעמדת[1]. Dans ce cas, L. aurait traduit mécaniquement le texte absurde de G., tandis que S. a consulté l'original[2].

Ibid., III, 30 : quomodo *sustines* eos peccantes et *pepercisti* impie agentibus. G. semble avoir mal compris אתה נשֵׂא, « tu *pardonnes* »[3].

Ibid., V, 9 : et intellectus *separabitur* in promptuarium suum. — S. : וסכולתנותא תאזל לה. En G. il y avait χωρήσει et L. a lu par erreur χωρίσει. Le verbe χωρέω, « aller », ne se trouve pas dans la LXX, mais dans le Nouveau Testament et dans les Testaments des douze Patriarches (Iss., I, 11 *a*).

Ibid., VIII, 5 : S. : אתית גיר דלא בצבינכי ואזלא אנתי כד לא צביתי[4]. Comp. *Pirké Aboth*, IV, 29 : שעל כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת.

Ibid., X, 22 : et *sancta* nostra contaminata sunt. — S. : וקדישין דאתטמאו. En hébreu il y avait קדשינו, c'est-à-dire קָדָשֵׁינוּ = τὰ ἅγια ἡμῶν = *sancta* nostra, tandis que S., s'en tenant à l'original, a lu קִדּוּשֵׁינוּ. La même erreur dans G. sur I *Macc.*, I, 46, voir plus haut.

Ibid. : et sacerdotes nostri *succensi* sunt. De même les autres versions, excepté Armen, qui a : *lamentati* sunt. Peut-être G. avait-il κλαίοντες (comp. Lam., I, 4 : כהניה נאנחים), corrompu dans la plupart des manuscrits en καίοντες. Ce serait un fait important pour l'histoire du texte de G., qu'une bonne leçon ne se soit conservée que dans le ms. dont s'est servi l'arménien.

Ibid., XII, 47 : non est oblitus vestri *in contentiore*. — S. : לא טעא לכון לעלם. Depuis Hilgenfeld, on supposait que εἰς αἰῶνα de G. s'était corrompu en εἰς ἀγῶνα. Mais il n'est pas probable

1. La même erreur dans le texte massorétique d'Ez., XXIX, 7, où il faut lire והמעדת au lieu de והעמדת. Comp. surtout *Ecclésiastique*, XVI, 18, où G. (σαλευθήσονται) a conservé la bonne leçon מועדים contre H. et S. (עומדים), v. *Revue*, XXXV, 57. Les versets *Eccl.*, XVI, 18-19 sont aussi parallèles à notre passage quant à l'idée.

2. Même constatation sur IV, 22, XII, 47 et quelquefois dans S. sur I *Macch.* (voir plus haut).

3. Comp. I, 9 : usque quo eos *sustinebo* (אֶשָּׂא להם). Ce chapitre n'appartient pas, d'ailleurs, au texte primitif de notre livre.

4. L. convenisti enim *ob audire* remonte à une ancienne faute dans G. (ἀκοῦσαι au lieu de ἄκουσα), v. *Violet*.

qu'une leçon si claire et si appropriée ait été méconnue. Je crois plutôt qu'il y avait en hébreu לא שכח אתכם לנצח. G., comme souvent, a traduit לנצח par εἰς νῖκος et L. a lu νεῖκος. S. a consulté l'original et a bien rendu לנצח par לעלם.

Ibid. XIII, 45 : nam regio illa vocatur *Arzareth;* S. : ארזף. Le nom de la localité visée ici est encore obscur. Car l'explication d'Arzareth par ארץ אחרת[1] (Deut., XXIX, 27) est peu probable. Elle ne rend pas compte de la forme ארזף, et, en outre, le contexte exige un nom déterminé. On ne peut pas croire non plus que les mots ארץ אחרת, qui se trouvaient dans l'original de XIII, 40 (et translati sunt in *terram aliam*), aient été bien compris et traduits ici et méconnus quelques versets plus loin. C'est pourquoi il faut donner la préférence à la leçon de trois manuscrits, qui lisent *arzar et* en deux mots. Le mot était sans doute ארזף, et APZAP n'est qu'une faute de scribe pour APZAΦ. La leçon APZAΦ est confirmée par Eth. (Asaph) et Arab. Gild. (Arsaph). Il y a même une preuve directe que les lettres *et* n'appartiennent pas au nom, mais sont la particule latine. Car en L. le verset suivant commence maintenant par une asyndète : « *Tunc* inhabitaverunt ibi », tandis que S. (ועמרו תמן), Eth. et les deux versions arabes le rattachent au précédent.

FÉLIX PERLES.

1. Appliqué aux dix tribus dans la Mischna, *Sanhedrin*, X, 3 (Schiller-Szinessy).

LES INTRODUCTIONS ARAMÉENNES

A LA LECTURE DU TARGOUM

(SUITE ET FIN [1])

ι) *Au neuvième commandement.*

a) ארכין שליט עילאה, cf. Zunz, *l. c.*, p. 76. Le texte n'en est mentionné ni dans une édition ni dans un manuscrit du Machsor.

b) אאוגריה זילא, Zunz, *l. c.*, p. 76. Le texte publié ci-après est tiré du ms. Parm. 159 :

אאוגריה זילא סהדא שקרא [2]
איגני באנפיה בקלנא לאיחלופי יקרא
בהתתיה איתגלי וסהדותיה דמעיקרא מתעקרא איגלאי מילתא דמיתפסיל מעיקרא
גירא מיקטיל וחרבא מדקרא
עיילא לאידרון [3] תלייה מיעקרא
דיגלא אימתיל מכתבא גללא מבקרא [4]
תכלי ועוורי עינוי לנקרא
הא כידבא מוכח ידיע ליה ובמשקרא
גליין אורחתיה דמשגשן ולישניה דמשקרא
וגירא וריתמא סדירן קרחא ומקרקרא
מסכינא יבמי נבילתיה לאפקרא
זייף בקבלא אסיך פלסתירותיה מלסקרא
חשיב עיזקתא דמלכא קשוט לשקרא
חכימא אי הוי רבא ויקירא
אידמו ליה כנברא בר קורא [5]
טיבעא וצורתא משני גידרא לדקרא
ישרקיה חיויא פריצא לבקרא

מתניתא מסייעא בלא דחיק קרא
מידריש בסיני דמרגג ממאן יוקרא
כל גופיה יתמלי עמקא דרמאה
טוביה דאדריש חלפוה בשתי מאה

1. Voir plus haut, p. 14.
2. *Sanh.*, 29 *a*.
3. *Taan.*, 25 *a*,
4. *Ab. Zara*, 22 *b*.
5. *Sabb.*, 30 *b*.

לגבא מחי לקי סגירותא עשר זני מיתיא שקרא דאגירותא
לאחובי דכתיבי בהו תלתא מימי וגיוף תליתאי דפרסומי מילתא
לארבע כיתין מסירי גורא וסילתא לא בעיולי ליגננא עשרה דכילתא
מלכו תיכלי ארבעה הדיוטי [1] מהית ארעיתי שבעה דיוטי
מנפח דלא מיתסיק מסירי סרדיוטי לישניה דלא איתקים אידחוף בסיוטי
נור בקירא איתפשיר תננא דאתונא מוקיד ומקלי גרמא וכיתונא
נפיק מדינא זכי איתיהיב מתונא דיינא פשיר באנפיה קומקמא וקיתונא
סגי להדא אעין ונור דליק סידור מדורתא טוי נור ושליק
סגפא נפש טפוסי חות וסליק סוף נישמתיה קיטמא בקדליה מתמליק
עוויין טעין וחובין בטפיה לישרוף חרדלא דחט בכפיה [2]
עדי מלקייה קדמאי מרדיה וכנפיה אוקים כידביה ומסהיר באנפיה
פולסא מתקליה בחין ובדיק ליבביה תליתאי בתליתא סולמא שמיט שליביה
פריש דלא יצבי תבע עולבי כשמיה כן לקייה חמשא מגלבי [3]
פולסין מחו מאה עוכלי בעוכלא [4] בחמשא לאין קייצי כנרגא לדיקלא [5]
פידעא דבתרא איתקיף לא תסהיד לתקלא פתגמי עשר כאיוי כולהון לקי לקולא
ציית תליתאי מתלתא דכתיב בהון רבותא רבא דרברבין עיף חוב כידבותא
מותא וחיי בידיה בישותא וטיבותא אי כלילא דוורדא ינקותא ריבותא
קודשא אזהר חתים פומא מלחייבא בישרא נטיר פומיה ולישניה נטיר ממחסרא
קליין חיון מיקלי כחיויא דיסרא קיוהא ותיכלי לכבא דאכיל בוסרא
רוח אבלא בה איתנקיט רישותא גופא לאלקאה לא תיפוק שותא
ווי דנאים שחיתא מחוי בישותא חמיר דאכיל קורצין מדאכיל אשותא
ריש חיו קמא מטרקא דארבעין בדיליה קורציה מתקריין ממסמס קועיה וקדליה
באצבעתיה מיטרפים ומתמחי דאליה מדיליה
לכל מילי אסותא בר מילי בשביליה (בשדליה) [6]
שולטן במישלטא רבותא ממללא כפיר בעיקרא אפיק נפשיה מכללא
ככלבא איתווסית בכפניה בלע גללא [7] כיילא דפורענותא כייל מעיילא תלתא
וכור באוללא [8]
תרין חכימין טוצדקיה לאיגלויי דלא זכי מחית ודזכי לעלויי
דלא איימין ליה סמא דמותא לדחויי נתן בתושבחתיה דדודי מאן בעי סמא
ודחיי [9] :

1. *Sanh.*, 90 *a*.
2. Cf. *Pes.*, 28 *a*.
3. *Nombr. r.*, s. 13, cf. Prov., XIX, 29.
4. *Baba b.*, 85 *b*.
5. *Ketoubot*, 10 *b*.
6. *Gen. r.*, s. 20.
7. *Baba kamma*, 92 *b*.
8. *Baba meçia*, 105 *a*.
9. *Lev. r.*, s. 16, et Ps., XXXIV, 13, 14.

x) *Au dixième commandement.*

a) ארוגין וחמודין, Zunz, *l. c.*, p. 76. Je n'en ai trouvé nulle part le texte.

b) אי חבל, Zunz, *l. c.*, p. 458. Le texte que nous publions ci-après, pour la première fois, est tiré du ms. de Parme :

אי חבל אמאן דחמיד עביד טצדקי
אדלאוו דידיה ושקי כל מידי
דמקני תווי ולובדקי ועד חטי ועד ערקי
בא אבא מקיף קהי עיסקי ומנכסוי מיתפק נקי
מיסתמר לאיסרא דעניותא מיתציד בסרטקי[1] ומיחבש בפילקי
גישמיה יהובד וישתוי גדי מסנקי מימחי אהפתקי
לאינתת חבריה כדי מרגיגי בשופרה טרי ושקיל ואבתרה בקי
דא ארהוטי זוזי גמי אפוי מסמקי ולקי במגלבי ומטרקי
דאעיוני גיופא מיקרי יערעוניה עקי דיבקי מותא ובידקי
האלוו מפנויי מפני לייסור אכזרי חמימי וקרירי
איש מישתבב לגיהנם עייל ומידר מחון ביה גירי גומרי דנורי
ומאי אהני ליה ומגרי ביה תיגרי עללי וערורי
מאיפטורי תו ועטורי מרירי וטלוני צפררי וטהררי
זדנותיה והרהור חטיה דמסרבין ומרפסי
לאיזדקורי לאיתפקורי אתירוס דאפיש בחד ליהוי כולהו מחטרי[2] אפוי לחוור
חליף וטריד מן עלמא על דיהיב סיירי[3] מימחי בשבריי
והיך לא פחיד ודאיג אאורייא לעבורי ואמילי עסק ביש להדורי
טרדא טרודא הא בייא בייא איך אסיק אדעתא מפני מרי בייתא[4]
הלא תזוע אדמתא סבלא כדו בחממתא ויציבא בשפלותא
יאי ליה דייצף דנפח נשמתא בליש כדי דבוצינתא
יתיב בתבני דליבא ועינוי מטייפי גלי עמיקתא ומסתרתא
כלי ומפרח ליה ולא ניהשכח דוכתא כד בעיוה בבעייתא
איהו ודימחפין עלוי הוו נשמתא משכא תרבא ואליתא
לא סגי דלא מהני אלא דמשתקי לרשוונותא דמקמייתא

1. *Pesikta Ouleqahtem*, 182 *a*.
2. *Sabb.*, 32 *a*.
3. *Baba b.*, 21 *b*.
4. *Lévit. r.*, s. 17.

מתלא מתיל אמטולתיה גמלא דבעא קרנתא וגזוניה לאודניה[1]
מדוהה ליה לאדכרא איסכולי שני דרייומין (דיותמין?) דמעיקרא
דתחמודתא גרמת לברייתא מותא וצערא תכלא ועווּרא
נטיר דהוא חוב לעולמין חושבנא אבב חטרא ואבי דירא[2]
עול תלת ונפוק ארבעי ארבעין בכתפייהו לסובראָ אגב גררא
ספו ליה באיסורא אי מזעון לוטין כמטרדא בי דוורא
בה שעתא איקטם מותא ומיהדר לעפרא בארעא בלי שופרא
עווין דחמודא סגיאן גיירי ליה לאעברא אדיברי עשרא
והינון מפרשי יאות כל דיברא ודיברא לגו פסיקתא סדירא
פזיזא הוא ושטיא דפריש בהברא ואזיל בתר סרסירא
שפיר דדחיל חיטאין ועווין תורא ברא ברישו מלסקרא
ציית ליה מריה דבשמיא עובדוהי כתיב בסיפרא קודמוי לאדכרא
צוות מיתביד ליה עלמא חמי ניסין תדירא בהדי שארא דמשתארא
קשוט וחיסדא נינטרוה בהדי נהורא בטיהרא בצפרא בשפרורא
נמטייה משמיא איפרא מפיש זרעא כפרירא וכמימי נהרא
רבותא ומלכותא יהחסין חוסנא ויקרא תוקפא ושיבהורא
וזכי לאחיות מיתייא מיעל לשפא איברא[3] ואסוקי להייא בישרא[4]
שום דיקר יהיב ליה קדיש קמיה למימרא בקומי מרא דנהורא
טוביה דאכרע עלמא אהימנן דבידיה ואיברא ירת אחסנתא שפירא
תקיף בית מותביה אשן טורא וטינרא דבכרך אשון מדורא
גזירי ליה קיים חיות ברא דיבא ונימרא כאימרא ערודא וכפירא
יהי מגן עלוהי קודשא בריך הוא בתדירא
ומפימיה יתייהיב ליה רוח מילך וגבורה :[5]

c) אלהא דאבהתי, Zunz, p. 705. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. 649 de la Bibliothèque de Parme :

אלהא דאבהתי לך מהודה ומשבח אנא
די אכל עם ולישן ינדע ואתרעי בנא
בריה בוכריה קרא לן ועמא חד בארעא
מני יתנא למיהוי קדמוהי קדישין ומשמשין בבית אולפנא
גבורת עלמין דיליה ממדנח שמשא ועד מעלנא

1. *Sanh.*, 106 *a*.
2. *Sabb.*, 32 *a*.
3. *Macc.*, 11 *b*.
4. *Sabb.*, 134 *b*.
5. Is., XI, 2.

מתקרי בפום כל אומיא רב ושליט על ..... ריבוונא
דא היא כנישת יעקב מהמנותא כת מהמנא
לית להו אלהא בר מיניה והוא אתגלי עלה ברבא חדוונא
הלא באתגליותך בימא מוי מים כד יופקנא
אתגלי כגבר מרי קרבא בעמיה תקיף מנחנא
ובאתגליותיה בסיני בשלהובית אשא ועננא
ועמיה רבבא קדישין ואורייתא יהב לנא
זהור יקריה אתגלי כסבא קדישא ענוותנא
שער רישיה כעמר נקי אלהא רחמנא וחיננא
חוה כלימת בנוהי דמנענעין והדרין הודרנא
שמאליה תחות רישיהון [1] ומעפף להון בידא ימינא
טלא דחיי בסימנא כד נפקו רוחיהון מגונדנא
במימרא דדכרין קדמיה וחיו וקמו בדברא תנינא [2]
ייאין עובדך ורברבין ומלכותך תקיפנא וחסינא
ועגוותנותך סגי לאסתכלל במקבלין עולבנא
כקל מיא דעברת מלקדמין כך גלי קדמך ריקנא
קבילתנא שמעת מן קדם פולחנא
למשה אתגליתא ואשריתא שכינתך באסנא
ליה משום דגריעא ומתגניא על כל אילנא
מאן לא יפחד מן קדמך אחד הוא אלהנא
דמן קדמך לא ישתמודע עתיד קדם מסכנא
נסיב אפין ליתך ואף לא מקבל שוחדא בדינא
ברט נטיר טיבו לאלפי דרין לשלמנא
סגי חילין ריבוננא לסוכלתניה לית מנינא
ממכיך רשיעין ומרים ענוון כורסיין דיקר לאחסנא
ענינא רחמתי' על מרנא (?) וגבורת יקריה בעננא חוינא
ובדיל רחמתא ינעם שכינתיה בין תרי אריחי ארונא
פקודי אורייתיה תמן פקיד למשה רבוננא
לעמיה לבית ישראל למיהוי אלפנא
צדיקי יהודון שמיה על אולפנן טבא דאלפתנא
לא עבדת כן לכל עם ולישן יהא שמיה מברך על דנא
קיימך ודינך קשיטין רגיגין למשמע אודננא
מנהרין עיינין חשיכין יאין ויאין לשננא
רבו יתירה הוספת בהון מלכו וכהנא כלל מלכיהון

1. Cant., II, 6, et *Yalq.*, *ad loc.*
2. *Sabb.*, 89 *b*, et Ps., LXVIII, 10 ; v. aussi Midrasch du Décalogue, éd. Jellinek.

מתרברבא על כל מלכי פלך טרכונא
שמייא וארעא וחיליהון אחיתנון באאלא רא דאימתנא
בסופה אשתדכו בדברא עשיראה דפקדתנא
תדירא פלח קדם אלהך וחדי בחולקך דלך מתמנא
ולא תירוג מה לחברך בכן יהא לך גיסא ופורקנא
שלימות קשיטא תדכרינון נעביד ונקביל כד אתיבנא
ודכריניה עלן אלהא לטובא ויעול לטב דוכרנא
לשמך הב יקירא וחדי דעלך אתקטילנא
בדיל דלא להשנייא קיימא ובדיל דתהוי דחלתך על אפנא
ממרום קדשך אסתכי לדמנא דאישתפיך ותדכרנא
הא מננא יקידין בנורא הא מננא נכיסין כענא
הלא לא יבדוק דנא דגליין קדמוה תווי דלבנא
דלקוביל ה' חותיה ויחודיה[1] כגזירת מלכין ולא חשכין אנחנא
ברם ניחא כדנא להון אלהא דשמיא וארעא הוא אבונא
הוא רבון כל עלמא והוא יענינא ביחוד אלהותיה לוי דמיתנא
בבעו קדמך א' לא כען תשבוק יתנא
רחמיך תדכור עילוון עד נפשנא לך אשלימנא
בגו שנייא דיהבת לן חיי הב לן קדמך חסדא וחינא
וקיים זכוותין לקדם דשליטין עלנא
יהא חסדך (ל)ה' עלוון כמה במימרך אתרחצנא
ודמי עבדך צדיקיא יעלון קדמך לדוכרנא
הב לן חילא למהך באורחן דקדמך תקינא
למחיי בהון חיי עלמא ולמיחדי בהון בחדוות גינתא דעידנא :

4° Pièces finales.

a) חמיד אורייתא, Zunz, p. 76. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. 159 de la Bibliothèque de Parme :

חמיד אורייתא דה' בלבך דהיא יקירא ושפירא מכל
כסף ודהב לא תחמיד נכסי חברך דלא תתרחק מנכסך
דכל דחמיד נכסי חבריה מתרחיק מנכסוהי לא תתן אודנך
למיקבל בהון פתגמין בטילין דהן מתאפיין ומתבעין? קדמיתא
בגיהנם לא יהון מקדמין ריגלך לשום בישא דילמא

1. Son parler et sa pensée.

יערעינך מלאך מותא ואם תעביד פתגמיי בחדווא
מלאכיא דילי נפקין לקדמותך ויימרון לך מעלנך.
בשלם ל שנא דלא מלילתא מיניה בישא מה תשכח
אסיא דלא תשכח בהון אנסא לכן יקדמונך מלאכייא
אם פתגמיי אילן יהון על ליבביכון דה' מחוי פתגמוהי
ליעקב קיימוהי ודינוהי לישראל ארי יעקב איתרעי ליה ה'
ישראל לחביביה :

b) ובכן אזהר ה', Zunz, *l. c.*, p. 76, publié dans le *Machsor Vitry*, p. 343.

c) אלין פקודין, Zunz, *l. c.*, p. 76. Le texte que nous publions ci-après, pour la première fois, est tiré du ms. 2373 de la Bibliothèque d'Oxford. (ms. Uri 254) :

אלין פקודין אית לן לאקומי בדתא . דאנון מאבונן מסרת לן ירתא
דמבעי ליה לבר נש-למיחד אמנותא . דאבהתי צבו למעבד ברעותא
מלכו דמרן אבונא סבא אוקים . כדי שלים גופיה לאתון נורא וזיקין
מלקלף חוטרין מלמפלח לנכראין אסתמר . כד תבר צלמין ותחות בוטמא טמר [1]
לא תימי לשקר דאסתקר ליקר קימיה . כד אשרי למלך ולסיעה מן רחמיה [2]
זכנו עבורא יום שבא נטרו . כד אתקין להון נכסא לשירו [3]
אשכח יברוחין דיתיר אפיש . אזהר לא נקטלניה נפש [4]
לא תסהיד דירית שתיקו וגטר .
אתיהיב לן עשר עיזקן דהבונין . תלין בהון שית מאון ותליסר מרגנין
אתפקידת אוריתא ואתמסר לכנשא . למהוי נטורין ועמא קדישא

Des introductions araméennes furent également composées pour la fête de *Simhat Tora*, où les chapitres XXXIII et XXXIV du Deutéronome et le commencement de la Genèse étaient récités dans les synagogues.

Zunz, *Lit gesch. der synag. Poesie*, p. 74, mentionne les pièces suivantes :

a) אזלת בכיתא. Le texte que nous publions ci-après est tiré du ms. 407 (3002) de la Bibliothèque de Parme :

אזלת בכיתא בכול מדינתא בשעתא דאיתפטר משה נבייא
בכא יתיה נילוס נהרא גברא דרביתי מן טליותא

1. Cf. Gen., XXX, 38 ; XXXV, 4.
2. Gen., XXVI, 26 et suiv.
3. Gen., XLIII, 16 ; *Tana debè Eliahou*, s. 26.
4. Gen., XXXVI, 21 et XLIX, 3.

גען ובכן כלשבטיא דישראל כענא במדברא דלית להון רעייא
דמעה שפכין בית ישראל ואמרין מאן יהב לנא גבר כוותיה דמשה
הא טורא דתבור וכרמל שפכין בכייא וסיני מספדין תרוויהון
זוי עלי אמרת אורייתא רעייא טבא דמתפריק מיני
זע ואיתבהל יהושע בר נון כיונק דמתגמיל מדדיה דאימיה
חכל עלי אמרת אורייתא דמשה יהב לי חיים לעלם :

b) אדריינוס מלכא publié, par N. Koronel, dans *Libanon*, VI, 47.

c) אזלת יוכבד. Le texte que nous publions ci-après, pour la première fois, est tiré du ms. 2884 de la Bibliothèque de Parme :

אזלת יוכבד מפייסת למצרים מצרים מצרים דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דקטל בי כל בוכרייא
אזלת יוכבד מפייסת לנילוס נילוס נילוס דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דהפך בי מימיי לדמא
אזלת יוכבד מפייסת לימא ימא ימא דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דעבר בי תרין עשר שיבטיא
אזלת יוכבד מפייסת למדברא מדברא מדברא דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דנחת עלי לישראל מנא
אזלת יוכבד מפייסת לסיני סיני סיני דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דנחת עלי תרין לוחי קיימא
אזלת יוכבד מפייסת לכיפא כיפא כיפא דילמא חמית לי למשה
בחייך יוכבד לא חמיתי יתיה מן יומא דמחת עלי תרין שרביט"ין

d) אלהא שרי בשמיא, publié dans le Machsor de Cochin.

e) אנא משה רחימא, publié dans le même Machsor.

f) ארכון בר נון כד מטא. Le texte que nous publions ici, pour la première fois, est tiré du ms. 2884 de la Bibliothèque de Parme :

ארכון בר נון כד מטא ליה זמן עידנא
לכנישתא דישראל למיהווי מדברנא
קל רוחא דקודשא ודריבונא
ממליל בהדי ריבונא מהימנא
קרב קיצא ואתא זימנא
דתיפטר לגינתא דעדנא
ליהושע פקיד ספר דוכרנא
ועל עמא דישראל אוקמיה מעיילנא ומפקנא

איתבריית רוחיה וזיויה שנה
וארכובתיה נקשן דנא לדנא
למריה הייתיב מימרא כדנא
ופומיה טעין רברבנא
הדין גזירתא מטול מנא
אנא שמשא והוא פטרונא
איהו פריש עלי על מה תקנסינה
ארבעין שען טרחית טורחנא
ועל כתפי טעינית טעיננא
כפידגוגא ותורביינא דלינוקא הוי מנטרנא
אין בדיל דלבר נון מטא ארכונא
כעבדא דמשמיש אריך מינא
אנא שמשא והוא פטרנא
איהו פריש ואנא מתורגמנא
ליפרוש משכניה דתמן הוה גנא
מצפה הוה עם (עם) לגיונא
פריש אדרא וארגוונא
ומתקן כל תיקונא
עד דאינון עסקין באילין עסקנא
והוה נחית עמודא דעננא
ויהושע אעיל לבי גנונא
ומשה אוקי לתרע משכנא
ומברא משה צוח וענה
ראה מותי ולא חד קנא
בכין איתעבידו תרויהון בחדא עניינא
רבא ותלמידא כאיפרכא וסיגנא [וסיגנא]
דין מפרק ודין מסיים אליבא דמסקנא
וההיא שבתא שבת של דיוזגי כתבנא[1]
וסמך משה ית ידוהי עלוהי ופקדיה כמקרא דכתיב
ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי כמך וכו׳.

g) טוביה דברייה קרייה מהימן ביתי׳. Je n'ai pu trouver nulle part le texte de cette pièce.

h) אתר מתקן publié dans M. Rosenfeld, *Der Midrasch Deuteronomium rabba,* Berlin, 1899, p. 93-94.

Strasbourg, 1921.

M. Ginsburger.

1. *Sota*, 13 *b*.

CATALOGUE D'ACTES[1]

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE LA COURONNE D'ARAGON

SOUS LE RÈGNE DE JAIME II

(1291-1327)

2366. — L'infant don Pedro, frère du roi défunt Alfonso III, mande au justice et aux jurés d'Egea de contraindre les débiteurs des Juifs et leurs répondants à remplir leurs engagements ou à leur faire complément de justice. — **Saragosse, 7 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 200 v°.

2367. — L'infant au justice et aux jurés de Daroca. A la nouvelle que le roi Alfonso III venait de mourir l'aljama juive de Daroca avait dressé un catafalque et elle se préparait à faire entendre ses lamentations, lorsque l'aljama des Sarrasins vint troubler ses préparatifs. Le glaive à la main, les assaillants se précipitèrent sur l'estrade où les Juifs avaient pris place. Plusieurs de ces derniers furent blessés. L'infant mande aux autorités de Daroca d'ouvrir une enquête contre la communauté sarrasine, d'arrêter les coupables, de saisir leurs biens et d'exiger une bonne caution des Sarrasins complices. Le texte de l'enquête devra lui être envoyé. — **Saragosse, 8 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 196.

1. Les Archives de la couronne d'Aragon, à Barcelone, renferment 338 registres pour le seul règne de Jaime II : n°s 90-427. Le dépouillement méthodique de cette riche collection aurait exigé plusieurs années de travail. Or, les limites de temps imparties à notre mission nous interdisaient une aussi vaste enquête. Ecartant donc systématiquement les recueils relatifs à la lieutenance de l'infant don Jaime (n°s 351-362) et de l'infant don Alfonso (363-427), nous n'avons retenu, dans les 261 registres du gouvernement de Jaime II proprement dit (n°s 90-350), que les n°s 90-91, 192-230 (*Gratiarum*), 231-234 (*Officialium*), 251-254 (*Sigilli secreti et secretorum*) et 255-259 (*Peccuniae*).

2368. — L'infant mande aux mêmes d'informer également contre la communauté juive de Daroca. — **Saragosse, 9 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 199 v°.

2369. — L'infant écrit au justice et aux jurés de Tauste de ne pas permettre que les Juifs de l'aljama de Tauste soient inquiétés par Blas Jiménez de Ayerbe au sujet d'assignations sur leur tribut, attendu qu'Estebàn de Alfagerin est en train de lever cet impôt sur les Juifs et les Sarrasins de Tauste. — **Saragosse, 9 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 201.

2370. — Le roi défunt Alfonso III avait mandé à tous ses officiaux d'Aragon d'employer la contrainte à l'égard des Juifs de Barbastro, qui n'avaient pas encore acquitté leur quote-part de la composition intervenue au sujet des quinze arches. L'infant ordonne aux mêmes de mettre à exécution le mandement de son regretté frère. — **Saragosse, 11 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 201 v°.

2371. — L'infant mande à l'alcaide d'Alamion et aux Sarrasins d'Alfamén de ne pas permettre qu'il soit infligé de dommage à M. Alaçar, Juif de Saragosse, qui doit se rendre à Alfamén pour recouvrer ses créances. Si le fait se produit, ils en seront tenus pour responsables et une peine sévère leur sera infligée. — **Saragosse, 11 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 206 v°.

2372. — L'infant à tous les officiaux du royaume d'Aragon. Par ordre du roi défunt, plusieurs Juifs de l'aljama de Téruel, deux de l'aljama de Saragosse (Azmel Churchullu et Baron Almeli), deux de Huesca (Cerin Abulbacha et Mayr Abenabez) et deux autres de Calatayud (Juceff Avenhabaut et Mosse Abinafia del Palomar), agissant comme procureurs de leur communauté respective, avaient souscrit un emprunt de 10.000 sous de Jaca à un groupe d'habitants de Téruel, s'obligeant, eux et leurs biens, à fournir des otages à leurs créanciers. Or, don Pedro ne peut, pour l'instant, désintéresser ces derniers et il entend, néanmoins, que, touchant l'obligation de tenir des otages et de rembourser la créance ci-dessus, les débiteurs bénéficient d'un sursis jusqu'à ce que son frère, le roi Jaime II, soit arrivé aux parties d'Aragon. Il ordonne en conséquence de ne pas permettre que les communautés débitrices fournissent des otages ; à son arrivée en Aragon, le nouveau roi fera désintéresser leurs créanciers. — **Saragosse, 12 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 208 v°.

2373. — L'infant au çalmédine, aux jurés et au conseil de Saragosse. Le roi défunt avait prescrit que l'aljama juive de Saragosse ne serait pas

tenue de répondre des assignations faites sur le tribut au delà de 10.000 livres de Jaca, chiffre maximum fixé pour la contribution de cette communauté. Le total des assignations s'étant révélé supérieur au montant du tribut, des procès se sont élevés entre les bénéficiaires d'assignations et les Juifs assignés. Don Pedro mande aux autorités Saragossaines de ne pas laisser grever les Juifs de leur ressort au delà du chiffre prévu de 10.000 livres. Pour ce qui est de l'excédent, le roi Jaime II saura bien y trouver remède, lorsqu'il viendra en Aragon. — **Saragosse, 12 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 209.

2374. — Chaque assignation devant être payée selon son degré de priorité, Ferrand P. de Pina et Miguel Lopez de Borja assignataires sont invités à se conformer à cet ordre. — **Saragosse, 12 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 209.

2375. — L'infant, ayant appris par la plainte de l'aljama juive de Saragosse qu'Estebàn de Alfagerin avait exigé de cette communauté 13.060 sous de Jaca sur le tribut, pour délivrer les alcaides des châteaux retenus comme otages, l'alcaide de Tiermas, notamment, — signifie au collecteur du tribut d'avoir à inscrire cette recette à son compte. — **Lérida, 18 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 214.

2376. — L'infant mande au baile de Lérida de ne pas pousser Samuel Abechandal, Juif de Saragosse, au payement de ses dettes, puisque les Juifs de cette ville affirment qu'ils ont obtenu sur ce point un sursis d'Alfonso III. — **Lérida, 18 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 214 v°.

2377. — L'infant confie à G. de Redorta, viguier et baile de Lérida, le règlement du procès pendant entre Mᵉ Içach Almucacel, Alfaquin de Girone et sa fille Goig, mariée à Juceff Açanna, fils d'Açach Açanna, d'une part, et son gendre, Jucef Açanna, d'autre part, au sujet de la dot de la femme Goig. Le juge devra prendre l'avis de prud'hommes juifs et régler l'affaire selon la çuna hébraïque. — **Lérida, 20 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 217.

2378. — L'infant mande au régent de la cour de Villafranca de ne pas contraindre Mosse Biona, Juif d'Arbós, à répondre devant lui, infant, attendu que ledit Juif se tient prêt à faire justice devant le baile d'Arbós. — **Villafranca, 27 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 221 v°.

2379. — L'infant mande au même que, dans ses poursuites contre

Issach Biona, Juif de Villafranca, il ne grève pas l'accusé contre la justice, mais procède en tout selon le conseil de G. de Jaffera, jurispérit. — **Villafranca, 27 juillet 1291.**

Reg. 85, f° 221 v°.

2380. — L'infant mande au régent de la cour de Villafranca de lui dépêcher à Barcelone ces Juifs de Villafranca que le régent est en train de poursuivre sous l'inculpation d'excès et crime de jeu de « purim ». Ordre de les citer à comparaître par procureur ou syndic le jeudi suivant. — **Barcelone, 30 juillet 1291.**

Reg. 86, f° 6.

2381. — L'infant avait prescrit au régent de la cour de Villafranca de prendre l'avis du jurispérit G. Jafer avant de faire vendre les biens d'Issach Biona, redevable à deux marchands de Barcelone d'une certaine quantité de « cofolli ». Mais, ayant appris que le roi Alfonso III s'était occupé de cette affaire, don Pedro mande au régent de procéder selon les ordres du monarque défunt. — **Barcelone, 1er août 1291.**

Reg. 85, f° 228.

2382. — La cotisation des Juifs de Barcelone pour la cène est fixée à 800 sous. — **1er août 1291.**

Reg. 85, f° 228 v°.

2383. — Celle des Juifs de Villafranca est arrêtée à 200 sous. — **1er août 1291.**

Reg. 85, f° 234.

2384. — L'infant rappelle à G. de Redorta, viguier et baile de Lérida, qu'ordre lui a déjà été donné de contraindre les Juifs de Fraga à payer aux Juifs de Lérida leur part de composition sur le fait des tailles et des quêtes. Il sera sursis à cette contrainte jusqu'à l'arrivée du roi Jaime II dans le pays. — **Barcelone, 13 août 1291.**

Reg. 86, f° 9 v°.

2385. — L'infant mande au régent de Villafranca de suspendre jusqu'à nouvel ordre les poursuites qu'il avait engagées contre la communauté juive de cette ville, au sujet de la représentation (*ludi*) que les Juifs y avaient organisée pour leur fête de « Purim ». — **Barcelone, 28 août 1291.**

Reg. 90, f° 12 v°.

2386. — Jaime II mande à tous ses officiaux et sujets de pourvoir à la sécurité des deux envoyés du roi de Grenade, Mahomet Abenadalill et Abrahim Abennamies, qui, après avoir rempli leur mission auprès du roi d'Aragon, s'en retournent à Grenade. — **Tarragone, 1er septembre 1291.**

Reg. 90, f° 22 v°.

2387. — Jaime II fait choix d'Abrahim Abenamies, Juif de sa maison, comme son secrétaire et traducteur pour la langue arabe, avec mission de rédiger correctement et fidèlement les lettres et chartes de la maison royale qui, par ordre du roi, devront être écrites en arabe. — **Tarragone, 1er septembre 1291.**

Reg. 91, f° 25 v°.

2388. — P. Esquerit est informé qu'au sujet de l'argent qu'il a mission de recevoir des Juifs de Villafranca, en suite de l'enquête ouverte contre eux, lesdits Juifs doivent en répondre à G. Lupet. — **Lérida, 9 septembre 1291.**

Reg. 86, f° 18.

2389. — Jaime II a appris que Pascaso de Belmonte et sa femme, habitants de Paracuellos de Jiloca, avaient engagé une vigne, pour un temps fixé et contre une somme d'argent, à Vidal fils de Salamon de Vidal, Juif de Calatayud, qui, à son tour, avait rétrocédé ladite vigne à son propriétaire à charge par ce dernier de fournir à l'engagiste la moitié de la récolte. Or, le débiteur Pascaso refuse de rembourser la somme prêtée. Le roi mande au justice de Calatayud de contraindre Pascaso à restituer la vigne ou à acquitter la somme due. — **Calatayud, 17 septembre 1291.**

Reg. 91, f° 128.

2390. — Ordre à tous les officiaux et sujets de n'apporter aucun empêchement à l'envoyé Abrahim Abingaleyll, qui, chargé de mission par le roi d'Aragon, doit se rendre avec sa famille auprès du roi de Tlemcen ; — bien plus, de faire tout leur possible pour assurer la sécurité de l'ambassadeur et des siens. — **Calatayud, 20 septembre 1291.**

Reg. 91, f° 115.

2391. — L'infant transmet aux secrétaires et à l'aljama juive de Barcelone l'ordre royal d'avoir à verser incontinent à Berenguer Follit, au lieu de P. Esquerit, dépensier de l'infant, un acompte de 1.000 sous barcelonais à valoir sur les 3.500 de leur tribut. — **Saragosse, 30 septembre 1291.**

Reg. 86, f° 22.

2392. — Jaime II, accédant à la requête des procureurs de l'aljama juive de Saragosse, leur confirme les privilèges, fors, usages, franchises, libertés et coutumes que leur ont reconnus les rois précédents. — **Saragosse, 3 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 27 v°.

2393. — L'infant fait connaître à P. Esquerit qu'il a consenti aux Juifs d'El Frago une remise annuelle de 200 sous sur les 1.000 de leur tribut et

lui mande en conséquence de payer ces 200 sous à P. Jiménez de Ayerbe. — **Saragosse, 5 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 24.

2394. — Jaime II, ayant appris que le çalmedine de Saragosse avait arrêté le Juif Salamon Averrana pour coups portés à un sergent, mande audit çalmedine de procéder contre l'agresseur. — **Calatayud, 10 octobre 1291.**

Reg. 91, f° 91.

2395. — Jaime II, considérant que feu Alfonso III avait accordé à l'aljama juive de Saragosse une remise annuelle de 3 000 sous de Jaca sur les 13.000 du tribut, décide, à son tour, que le contingent annuel de cette communauté ne sera que de 10.000 sous. — **Calatayud, 12 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 26.

2396. — L'infant mande à l'alcaide, au justice et aux jurés d'El Frago de ne pas permettre que les habitants de cette localité qui sont obligés pour dettes à leurs concitoyens juifs soient menacés de contrainte, puisqu'ils n'ont pas de meubles, et pouvu que, dans un an, ils acquittent les intérêts de leurs dettes. Si des saisies ont été opérées à ce sujet, elles devront être restituées. — **El Frago, 17 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 24 v°.

2397. — Juçeph Çuri, Juif d'El Frago, a fait exposer à l'infant que, comme Açach, son père, lui avait concédé la récolte d'une vigne qu'il possédait dans le territoire d'Egea, Fortunio Lopez de Uncastillo, en suite d'une plainte portée par le Juif Juçeph Çaçen contre le dit Açach, avait frappé de saisie la vigne concédée, bien que son propriétaire se déclarât prêt à faire au plaignant complément de justice. Don Pedro mande au justice et aux jurés d'Egea de s'assurer de la véracité de cette requête et, dans l'affirmative, de faire restituer la vigne saisie. — **El Frago, 17 octobre 1291.**

Reg. 86, f°s 24 v° - 25.

2398. — L'infant, ayant appris de la part de l'aljama juive de Huesca qu'après la mort d'Alfonso III, cette communauté avait payé la cène que le roi Jaime II lui réclamait une seconde fois, mande à G. de Marsilia, portier royal, de surseoir à l'encaissement jusqu'à ce que les délégués que la communauté envoie au roi soient arrivés à Huesca. — **Huesca, 20 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 26 v°.

2399. — Jaime II, ayant appris que, contrairement à la coutume, le viguier de Barcelone avait fait pendre au cimetière des Juifs de cette cité

le Juif Isac de Porta, condamné à la pendaison pour des crimes énormes, mande à ce viguier de dépendre le supplicié et de le suspendre à l'endroit accoutumé. — **Calatayud, 20 octobre 1291.**

Reg. 91, f° 112 v°.

2400. — Jaime II a reçu de la part d'Asmel Curcheluch, Juif de Saragosse, la plainte suivante : la discorde s'étant mise entre sa fille Solem et son gendre Vidal Curcheluch, le plaignant émettait la crainte que ce dernier ne prît la fuite et n'abandonnât le foyer conjugal. Comme il ne fallait pas que cette fuite entraînât la déchéance des droits dotaux de l'abandonnée, le père demandait au roi de contraindre l'époux à désintéresser sa femme devant le juge juif de l'aljama de Saragosse. Le roi mande au mérine de Saragosse de s'opposer au départ de Vidal jusqu'à ce que celui-ci ait fait justice à sa femme. — **Calatayud, 20 octobre 1291.**

Reg. 91, f° 113.

2401. — Jaime II confirme les privilèges de l'aljama juive de Calatayud. — **Calatayud, 22 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 40.

2402. — Jaime II ratifie la remise de 1.000 sous de Jaca consentie, sur le montant du tribut, à l'aljama juive d'Egea par le roi Alfonso III. — **Calatayud, 23 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 40 v°.

2403. — L'infant au baile de Huesca : quoiqu'il lui ait confié le procès que les habitants de Lienas et d'Apiés intentaient aux Juifs de Huesca pour usure, il lui fait savoir maintenant que, aussi longtemps que les créanciers juifs n'inquiéteront pas lesdits habitants, le baile devra différer le procès et, en tout cas, jusqu'à ce que l'infant revienne en Aragon. — **Monzon, 25 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 29 v°.

2404. — L'infant à noble Bernardo de Anglaria ; que, dans les quinze jours à dater de la réception des présentes, Mosse Çaporta, juif de Tarragone, rentre en possession des 200 sous barcelonais et de la mule qui lui ont été enlevés. — **Lérida, 28 octobre 1291.**

Reg. 86, f° 31.

2405. — Jaime II informe le collecteur de la peyte ou du tribut de l'aljama juive de Tarazona qu'en considération de la guerre de Castille et de Navarre que les Juifs de cette communauté ont supportée, il leur fait remise de 100 sous de Jaca sur les 600 de leur tribut annuel. — **Calatayud, 28 octobre 1291.**

Reg. 191, f° 38 v°.

2406. — Jaime II, considérant que son alfaquin Mosse Avendauet et le père défunt de ce dernier, Abraham Avendahut, avaient joui d'un privilège concédé à leur aïeul et père par Pedro III, bisaïeul de Jaime II, et portant assignation journalière de deux livres de viande de bélier sur la boucherie des Juifs de Saragosse ; considérant encore que la même famille avait joui de l'exemption de toute peite, façendora, leude, portage, usage et autres exactions ; considérant enfin que ses prédécesseurs avaient ratifié ces privilèges, Jaime II les confirme, à son tour, à son interprète Moïse. — **Calatayud, 31 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 41.

2407. — La cour du roi, se fiant à la loyauté de Sabahon Jucef de Centurbio, Juif, citoyen de Palerme, et cédant aux prières de Bartoloti Callaure, de Palerme, cher familier et fidèle du roi, nomme Sabahon notaire (*prohotum vel cihum*) de la communauté des Juifs de la cité de Palerme. Le bénéficiaire devra remplir l'office de *prohotoria* pour l'honneur du roi et dans l'intérêt de sa cour. Il se montrera modeste et loyal et se conduira de telle sorte qu'aucun de ses coreligionnaires ne se plaigne de lui. — **Calatayud, 31 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 100.

2408. — Jaime II mande à la communauté juive de la cité de Palerme de reconnaître comme *prothum* ou *sichum* son fidèle Sabahon de Centurbio, de qui la cour royale a reçu un louable témoignage. — **Calatayud, 31 octobre 1291.**

Reg. 192, f° 100 v°.

2409. — Jaime II confie à son fidèle Mosse El Rab, juge de l'aljama juive de Calatayud, le règlement du différend financier entre Mosse Abenafion, Juif de Calatayud, d'une part, Juceff Abinacabra et dame Duenya, sa femme, d'autre part. — **Calatayud, 2 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 148 v°.

2410. — Jaime II mande à ses collecteurs, officiaux et sujets d'observer le privilège par lequel Jaime Ier affranchit Açach El Calvo, Juif de Calatayud, sa vie durant, de tout tribut, peyte et cène. — **Calatayud, 6 novembre 1291.**

Reg. 192, f° 6.

2411. — Jaime II a appris que, tandis que les Juifs de Cervera, nantis de l'autorisation du justice de cette localité, allaient enterrer un de leurs coreligionnaires qui avait été pendu, des habitants s'étaient précipités sur le cortège, blessant et arrêtant plusieurs Juifs, puis, non contents de cela, avaient pillé par une audace téméraire les maisons de leurs victimes. Le

roi mande à Jimen Lopez de Gorrea, sobrejuntero de Jaca, de poursuivre les agresseurs. — **Calatayud, 7 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 163.

2412. — L'infant a appris que Guillemeno de Verdu, chevalier, retenait encore en son pouvoir, dans sa maison de Puyvert, Mosse Çaporta, Juif de Tarragone, que Bernardon de Angolera avait appréhendé et conduit chez Guillemeno. Don Pedro enjoint au viguier de Cervera et de Tarrega de faire délivrer le prisonnier et, en cas de refus, de procéder contre son oppresseur et ses biens. — **Tarragone, 13 novembre 1291.**

Reg. 86, f° 38 v°.

2413. — Jaime II rappelle au mérine de Saragosse qu'il l'a chargé d'une information contre des Juifs de cette ville au sujet de draps volés parmi eux, et lui ordonne de lui envoyer le texte de la procédure. — **Daroca, 13 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 174 et f° 180 v°.

2414. — Jaime II, ayant appris par la plainte des Juifs de l'aljama de Daroca que des chrétiens et des sarrasins les troublaient injustement dans leurs opérations de vente et d'achat de victuailles, mande au justice, au baile et aux jurés de Daroca d'y mettre bon ordre. — **Daroca, 13 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 211.

2415. — L'infant prévient, de la part du roi, les viguiers et les bailes de Tarragone, Villafranca et Montblanch que, lorsqu'ils seront requis par les secrétaires de l'aljama juive ou leurs délégués de contraindre les Juifs de la collecte à contribuer aux quêtes et autres exactions royales, ils poussent chacun des redevables à payer sa quote-part. — **Barcelone, 23 novembre 1291.**

Reg. 86, f° 40 v°.

2416. — L'infant, ayant appris que Juceff Bonafeu et Gayo, sa femme, habitants de Cervera, détenaient en dépôt de Cresches Vidal, Juif de Barcelone, 1700 sous barcelonais, mande au baile de Cervera d'employer la contrainte à l'égard des deux dépositaires, afin que Bonafeu, qui se cache en quelque lieu de « rico hombre », ne puisse rien aliéner de ce qu'il possède dans les terres du roi. — **Barcelone, 25 novembre 1291.**

Reg. 86, f° 43.

2417. — Jaime II a appris par la plainte des Juifs de l'aljama de Uncastillo que l'alcayde de cette ville exigeait d'eux pour leur tribut des sommes exagérées et qu'il les contraignait à lui prêter du linge et des ustensiles pour son usage et celui de sa famille. Le roi mande à l'alcayde

incriminé de s'abstenir de ces pratiques abusives. — **Fariza, 27 novembre 1291.**

Reg. 91, f° 187.

2418. — L'infant a appris que le baile de Barcelone avait l'intention de pousser Maymón Cap, Juif de Martorell, à lui payer la « chalonge » pour le mariage que Salamon Mocatil avait contracté avec une fille d'Adret Içach sans le consentement des parents. Don Pedro mande au baile de Barcelone de ne pas employer la contrainte à l'égard de Maymón Cap, pourvu que ce dernier s'engage à faire au plaignant Adret Içach complément de justice. — **Martorell, 7 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 48 v°.

2419. — Avec le consentement des secrétaires et de l'aljama des Juifs de Barcelone, l'infant avait suspendu jusqu'à l'arrivée du roi à Barcelone, les poursuites entamées contre les Juifs de Martorell et de Sabadell pour les obliger à contribuer à leurs dettes communes. Or, il a appris qu'ils avaient saisi de ce chef sur Vidal Perfeit Gracian, Juif de Martorell, l'argent qu'ils lui devaient et d'autres créances que ce Juif avait consenties à divers de Barcelone. Don Pedro mande aux secrétaires et à l'aljama juive de Barcelone de restituer à Vidal le produit intégral de ses créances ; en cas de refus, il autorisera celui-ci à frapper de saisie les biens des Juifs de Barcelone. — **Martorell, 7 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 48 v°.

2420. — Jaime II a appris par un Juif de la reine de Castille, sa belle-mère, Salamon Constantin, que des Juifs de Calatayud détenaient illicitement, dans la ville et le territoire de Calatayud, des maisons et des terres que le dit Salamon affirmait lui appartenir en suite de l'héritage qu'il avait recueilli d'Ebrap de Anoch, son père. Le roi mande à P. Sancho, justice de Calatayud, de faire restituer au plaignant terres et maisons. — **Calatayud, 13 décembre 1291.**

Reg. 91, f° 210 v°.

2421. — Dans les accords conclus entre Jaime II, roi d'Aragon, et Sanche, roi de Castille, il avait été spécifié que les prisonniers faits de part et d'autre seraient remis en liberté. Or, Jaime II a appris que, pendant la trêve, Gonsalvo Juanyes de Eredia avait capturé et mis à rançon deux Juifs de Castille, Abrahim de Barcelone, de Tolède, et Issach Rubin. Les deux captifs ne s'étaient pas encore complètement libérés ; une fille d'Issach Rubin était même retenue en otage et plusieurs chevaliers de Castille restaient obligés au même titre. Le roi mande à P. Sancho, justice de Calatayud, de faire remettre en liberté les deux Juifs Castillans et de contraindre Gonsalvo à leur restituer ce qu'il leur avait extorqué. — **Calatayud, 14 décembre 1291.**

Reg. 91, f° 203.

2422. — Jaime II confirme à l'aljama des Juifs de Daroca les privilèges qu'elle avait obtenus des rois précédents. — **Calatayud, 18 décembre 1291.**

Reg. 192, f° 54 v°.

2423. — L'infant, ayant appris que, dans l'enquête ouverte par Bartoloméo de Mans, de la cour de Villafranca, contre les frères Astrug, Vidal, Içach et Çulla Caravida, Juifs de Villafranca, l'enquêteur refusait d'entendre les témoins des accusés, mande à Bartoloméo de ne pas s'obstiner dans cette regrettable attitude. — **San Cepheris (?), 20 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 57 v°.

2424. — Jaime II, accueillant la supplique des procureurs de l'aljama juive de Téruel, leur confirme le privilège par lequel Jaime Ier avait fixé le maximum de leur tribut à 1.000 sous de Jaca, payables la moitié en janvier et l'autre moitié à la Saint-Jean de juin. — **Téruel, 25 décembre 1291.**

Reg. 193, f° 143.

2425. — Mandement à Rabi Samuel Sucxuhut et Rabi Meçanel Avenmalit, procureurs de l'aljama juive de Saragosse, à Rabi Jucef Avinçanut et à Rabi Mosse, fils de Salamon Abinafia, procureurs de l'aljama juive de Calatayud, à Jahuda Abulbayar et Mayr Abenaulers, procureurs de l'aljama juive de Huesca. — **Téruel, 26 décembre 1291.**

Reg. 91, f° 222.

2426. — L'infant au viguier, au baile, aux conseillers et aux prud'hommes de Barcelone. Condamné à mort pour ses crimes, le Juif Içach Çaporta aurait dû rester accroché au gibet un certain laps de temps pour servir d'exemple ; mais, sur les prières des parents et cousins du supplicié, l'infant a abrégé cette exposition. Le corps d'Içach pourra être retiré du gibet et enseveli à Montjuich. Sont autorisés à participer aux funérailles : Astrug Jacob, Maymón Cap, Salamon Çaporta, Vidal Çaporta, Nasan Ferrer, Astrug Obrador, portier du call judaïque, Azday Levi, Bonat Fusel et Sento de Forn. Don Pedro mande aux autorités barcelonaises de ne pas s'opposer aux obsèques. — **Barcelone, 30 décembre 1291.**

Reg. 86, f° 59 v°.

2427. — Constitution de Jaime II au sujet des Juifs et des Sarrasins convertis à la foi chrétienne. Qu'ils retiennent leurs biens librement ; qu'ils soient de la même condition et jouissent de la même liberté que les autres chrétiens ; que personne n'ose leur reprocher leur conversion, en les traitant de renégats ou *tornadissos* ; que les frères prêcheurs puissent discuter avec les Sarrasins et les Juifs et que ceux-ci soient tenus de leur répondre ; que les néophytes puissent être contraints, sous

peine de sanctions, à écouter et observer les directions des frères. — [1291-1327].

Archives de Palma. Libre d'en Sant-Pere, f° 114. — INDIQ. : Lecoy de la Marche, *Relations politiques de la France avec le royaume de Majorque* (Paris, 1892, 2 vol. in-8°), t. I, p. 73, n° 1.

2428. — Jaime II confirme à l'aljama juive de Valence la charte par laquelle Jaime Ier avait réglé, comme il suit, la question du prêt sur gage : s'il arrivait qu'un chrétien prétendît que des biens tenus en gage par des Juifs lui appartinssent comme lui ayant été volés, la restitution de ces biens ne pourrait être ordonnée que si la preuve du vol était faite par le témoignage concordant d'un chrétien et d'un Juif. — **Valence, 17 janvier 1291/2.**

Reg. 192, f°s 73 v°-74.

2429. — Jaime II confirme d'une manière générale à l'aljama juive de Valence le règlement sur la nécessité de la preuve par double témoignage chrétien et juif. — **Valence, 17 janvier 1291/92.**

Reg. 192, f° 74.

2430. — Jaime II concède à la même aljama que toutes les chartes hébraïques aient force de loi comme au temps de Jaime Ier et de Pedro III. — **Valence, 17 janvier 1291/2.**

Reg. 192, f° 74.

2431. — Jaime II mande au lieutenant du procureur du royaume de Valence, de remettre en liberté, aux termes de l'accord conclu avec le roi de Castille, le Juif de Murcie Massot, fils de Mosse Alsiquilli, surnommé Abrahim. — **Valence, 23 janvier 1291/2.**

Reg. 91, f° 288 v°.

2432. — L'infant fait connaître à Drogo Jiménez de los Fayos, alcaide d'El Frago, qu'il a assigné à noble Sancho de Amellón 1.000 sous de Jaca sur la somme que les habitants de la Costa devaient aux Juifs d'El Frago. Cette créance devra faire l'objet d'une transaction entre les parties intéressées. Aussitôt l'opération terminée, l'alcaide sera tenu de faire exécuter l'assignation de don Sancho. — **Barcelone, 19 mars 1291/2.**

Reg. 86, f° 78.

2433. — Les Cortés d'Aragon arrêtent ce qui suit : qu'un Juif ne puisse consentir de prêt ni faire de contrat ou barate (marché à terme ?) de blé, huile, safran, vendange, non plus que de deniers, en exigeant plus de quatre deniers par livre d'intérêt par mois (article 11) ; qu'une créance juive ayant plus de six ans de date cesse d'être productive d'intérêt, à

moins que le débiteur ne soit un pupille ou un absent (article 13) ; qu'un Juif ne puisse acheter ni prêter aucun objet qui lui provienne d'un vol (article 15). — **Barcelone, 23 mars 1291-2.**

Reg. 92, f° 99. — Publ.: *Cortes de los antiguos reinos de Aragon y de Valencia y principado de Cataluña*, publicadas por la real Academia de la Historia de Madrid, t. I (Madrid, 1896, in-folio), p. 157 et 158.

2434. — Jaime II fait connaître à ses officiaux qu'il a concédé à l'aljama juive de Jaca le statut suivant : que, pour obtenir un payement des contribuables juifs, on ne les prive pas de nourriture, qu'on ne détienne pas leurs femmes ou leurs enfants, qu'on ne leur enlève pas leurs meubles, enfin qu'on ne les expulse pas de leurs maisons ou boutiques, mais qu'on les appréhende eux-mêmes en personne. — **Barcelone, 24 mars 1291/2.**

Reg. 192, f° 117.

2435. — L'infant avait engagé des poursuites contre un habitant de Huesca, feu Domingo Perez de Bardaxi, pour coups et blessures perpétrés sur la personne de Samuel Avincatoz, Juif de Huesca. Or, il vient de recevoir 500 sous de Jaca représentés par une créance juive de plus forte somme sur Jimén Pérez, fils de Domingo. Don Pedro notifie aux officiaux de Huesca que, si ce titre de créance est produit en justice contre les Juifs, ils le retiennent entre leurs mains et le restituent auxdits Juifs. — **Barcelone, 1er avril 1292.**

Reg. 86, f° 82.

2436. — L'infant informe l'alcayde d'El Frago que, sur les vives instances de noble Sancho de Antellon, il a remis à ce dernier 1.000 sous de Jaca sur la somme pour laquelle les Juifs d'El Frago doivent composer avec le seigneur de la Costa et ses justiciables, leurs débiteurs. Don Pedro mande à l'alcaïde d'El Frago d'obtenir secrètement des Juifs qu'ils acceptent de se rendre à composition. — **Barcelone, 12 avril 1292.**

Reg. 86, f° 81 v°.

2437. — Il a été écrit à Juçeph Salamon et à son fils, ainsi qu'à Vidal Caravida et à Samuel Mosse, Juifs de Villafranca, pour les supplier de proroger jusqu'à la Toussaint l'échéance de leur créance sur G. Vidal de Arbos. — **Arbos, 16 avril 1292.**

Reg. 86, f° 92.

2438. — L'infant se propose d'acheter un domaine (*heritagium*) à Majorque et, à cette fin, il a besoin du concours financier des prud'hommes et des Juifs du royaume de Majorque ; c'est pourquoi, il prie les adénantades et l'aljama juive de Palma, ainsi que G. de Belloch, de daigner lui

venir en aide ; il leur en aura beaucoup de reconnaissance. — **Tarragone, 17 avril 1292.**

Reg. 86, f° 94.

2439. — Juçeph Abinçunana, Juif de Valence, se trouvait obligé par acte hébraïque à Samuel Abenvives, son beau-frère, et se déclarait prêt à ester en droit à ce sujet devant les adénantades de l'aljama juive de Valence. Or, malicieusement, contre le for et la tacana ou statut de la communauté juive, Samuel a fait donation de sa créance á un citoyen de Valence, au grand préjudice du débiteur. Informé de ces faits par ce dernier, l'infant mande au justice de Valence de ne pas laisser poursuivre Juçeph Abinçunana par le citoyen de Valence, mais, au contraire, de pousser le créancier primitif à révoquer sa donation illicite ; et, bien que Samuel Abenvives ait obtenu de l'arbitre de Mediana, lieutenant du procureur du royaume de Valence, rémission de la peine prévue par la tacane, il devra néanmoins être contraint à subir cette peine. — **Valence, 30 avril 1292.**

Reg. 86, f°s 99 v°-100.

2440. — L'infant mande au justice de Valence de ne pas appliquer la peine encourue par Samuel Abenvives, mais simplement la sentence de l'arbitre. — **Valence, 6 mai 1292.**

Reg. 86, f° 106 v°.

2441. — L'infant don Pedro, en son nom et pour le roi, absout de toute poursuite Jahuda Dosma, Juif de Valence, accusé, en même temps que Samuel Abinafia, Jahuda Alezar de Huesca et autres Juifs de Valence, d'avoir enfreint les privilèges royaux et les statuts particuliers des Juifs de Valence. — **Valence, 5 juin 1292.**

Reg. 86, f° 125 v°.

2442. — L'infant à Bernard de Castille, jurispérit de Valence et à P. Merçen, répositaire. Au sujet des maléfices et des crimes énormes perpétrés par les adénantades juifs de Valence et dénoncés par quelques-uns de leurs coreligionnaires à l'infant, don Pedro entend faire une enquête pour garantir les droits du roi et assurer le bon état de la juiverie de Valence. A cette fin, il mande aux deux fonctionnaires ci-dessus de révoquer les adénantades en exercice et de les remplacer, pour la durée d'un an, par Jona Sibili, Samuel Abencrespi et Samuel Abençeprut, qui seront tenus d'assumer cette fonction sous peine de 100 morabotins. — **Valence, 6 juin 1292.**

Reg. 86, f° 131.

2443. — L'infant, ayant appris qu'en suite de la saisie pratiquée sur les biens de feu Abraffim Mahir, Juif, le baile et le justice de Játiva

avaient étendu la mesure à des biens de Clara, mère du défunt, mande à ces deux officiaux de restituer les biens saisis sur cette dernière. — **Valence, 10 juin 1292.**

Reg. 86, f° 132 v°.

2444. — Samuel Abinafia, Jahuda Alazar, Juçeph Allorqui, Salamo Aderra, David de Manresa et Samuel Abinçaprut, Juifs de Valence, avaient été dénoncés à l'infant pour plusieurs excès et crimes commis contre la juridiction du roi et contre la communauté juive de Valence. La majorité de l'aljama implorait une enquête et le châtiment des coupables. Appauvrie et presque détruite par leur mauvaise administration, la communauté avait besoin d'être relevée de ses ruines. Don Pedro mande à Bernardo de Castellet, jurispérit de Valence et à Pedro Merçen, son répositaire, d'arrêter les coupables, de saisir leurs biens et de les châtier pour qu'ils servent d'exemple. — **Valence, 11 juin 1292.**

Reg. 86, f° 135 v°.

2445. — L'infant mande à Jona Sibilli, Samuel Abincrespin et Samuel Abinçaprut, adénantades de l'aljama juive de Valence, de s'adjoindre, comme secrétaires, quatre ou cinq bons Juifs, avec mission d'expédier les affaires de la communauté et de recevoir les comptes avec eux. — **Valence, 16 juin 1292.**

Reg. 86, f° 136.

2446. — L'enquête menée par le justice de Valence contre un juif de cette ville, Jacob Abnayub, pour cohabitation avec une femme néophyte, n'ayant pas démontré la culpabilité de Jacob, l'infant mande à ses officiaux de renoncer aux poursuites. — **Valence, 19 juin 1292.**

Reg. 86, f° 141 v°.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES LEXICOGRAPHIQUES ET EXÉGÉTIQUES

1. אִשֶּׁה.

On dérive habituellement אִשֶּׁה de אֵשׁ (racine אשׁשׁ) « feu », et l'on entend par ce mot des sacrifices qui sont consumés par le feu. Seul de Lagarde[1] sépare אשה de אש, le dérive de אנשׁ et y voit un moyen pour l'homme d'établir une relation amicale avec la divinité. Il est certain que l'explication de אשה par « combustion » présente d'assez grandes difficultés : 1° Dans Lévitique, XXIV, 9[2], le mot est appliqué au pain de proposition, qui n'est pas consumé. 2° Même quand il désigne des sacrifices sanglants, une petite partie seulement de la victime (sauf dans les holocaustes) est brûlée sur l'autel. 3° Le mot n'est jamais appliqué au *peccatif*[3] (חטאת), qui cependant est consumé en totalité ou en partie; une seule fois (Lév., VII, 9), il l'est à la graisse du *délictif*. Mais l'explication donnée par de Lagarde est très forcée, car אנשׁ ne paraît pas, en hébreu, signifier « être ami » comme en arabe, où cette signification est probablement secondaire, mais « être faible ». Comme l'expression אשה est surtout employée pour désigner une *contribution* faite à Dieu, et c'est pourquoi אשה est presque toujours joint au nom divin, nous serions portés à le dériver de אשׁי, que nous expliquons par l'arabe *âsay* « donner une part » et nous le traduirions par « portion, part (de Dieu) ».

1. *Uebersicht*, p. 68 et 190.

2. Le dictionnaire de Gesenius-Buhl cite le v. 7, mais là אשה désigne l'aromate, qui, d'ailleurs, n'est pas brûlé lui non plus.

3. Nous employons ce mot comme pendant au *délictif*, employé par L. Wogue pour אשם.

On comprend alors que le mot ne soit pas usité pour les sacrifices d'expiation, qui ne constituent pas la part offerte à Dieu dans les biens de l'homme, mais où la victime remplace l'auteur du péché. Il est possible, d'ailleurs, qu'il y ait eu une sorte d'étymologie populaire rapprochant אשה de אש « feu », une fois que la racine אשי était tombée en désuétude.

2. באכה, עד בואך, לבוא, עד לבוא.

Les dictionnaires, qui sont en général très conservateurs, inventent parfois pour les mots des acceptions nouvelles qu'aucun texte ne justifie. Alors que le *Thesaurus* de Gesenius (1829) donne pour באכה, עד בואך, לבוא, etc., uniquement le sens de « jusqu'à », le *Lexicon* de Brown-Driver-Briggs (1906) admet pour בואך et לְבֹא, à côté de cette signification, celle de « dans la direction de ». Le *Wörterbuch* de E. König (1910) traduit בואך « dans la direction de » (*in der Richtung auf*) et לבוא « jusque vers » (*bis gen*). Celui de Gesenius-Buhl (1921) explique bien עד לבא et לבא par « jusqu'à », mais dans la traduction de l'exemple qu'il cite il met « jusque vers » et il rend עד בואך par « jusqu'à ce que tu viennes, c'est-à-dire dans la direction de (*in der Richtung nach*) »[1]. Or, aucun passage ne permet de traduire l'une des expressions dont il s'agit par « dans la direction de ». La locution « jusqu'à ce qu'on arrive à » équivaut tout naturellement au simple « jusqu'à » et il est vraisemblable que לבוא est l'abréviation de עד לבוא et באכה de עד בואך. Il est à noter que לבוא est surtout employé avec le nom de חמת, qui forme l'extrémité de la grande Palestine au Nord (six fois avec לבוא et עד לבוא sur neuf) et מלבוא ne se rencontre qu'avec ce nom (quatre fois).

On trouve parfois עד à côté de לבוא ou באכה, chacun ayant un complément différent. Il semble qu'alors l'un indique la région et l'autre un point déterminé, par exemple עד רחב לבא חמת (N., XIII, 121) : Rehob indiquerait une localité et Hamat la région où est cette localité. Dans Gen., x, 19, באכה סדום ... עד לשע, les villes de Sodome, Gomorrhe, etc., constitueraient la région et Lèsa l'extrémité de la région. *Ibid.*, xxv, 18, il semble que באכה אשורה soit une variante de עד שור, qui précède. Dans le passage analogue, I Sam., xv, 7, il y a בואך au lieu de עד, et *ibid.*, XXVII, 8,

1. Le premier exemple, tiré de Gen., XIX, 22, est bien mal choisi!

בואכה שורה avec ועד ארץ מצרים, au lieu de אשר על פני מצרים « le long de l'Égypte », qui se trouve dans les deux passages précédents.

3. עָשָׂה « réunir » (Gen., XII, 5 ; XXXI, 1 ; Deut., VIII, 17, 18 ; I R., I, 5 ; Ez., XXVIII, 4 ; Ps., XI, 18).

Dans un certain nombre de passages où le sens de « faire, agir » ne convient pas à עשה, ce verbe est interprété par « acquérir », par exemple כל הנפש אשר עשה בחרן « toutes les personnes qu'il avait acquises à Haran ». Mais on n'aperçoit pas très nettement le rapport qui existe entre *faire* et *acquérir*. Il semble qu'on puisse trouver une signification intermédiaire entre ces deux termes et s'appliquant mieux que celle d'acquérir à la totalité des passages en question. En effet, dans Gen., XXX, 1, la traduction de מאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה « de ce qui est à notre père il a acquis toute cette richesse » n'est pas très satisfaisante, car les fils de Laban accusent Jacob d'avoir volé sa richesse et non de l'avoir acquise. Nous proposerions donc d'interpréter עשה par « réunir, amasser ». Abraham a *réuni* une foule de personnes ; Jacob a amassé toute sa fortune. De même, dans Deut., VIII, 17 : *Ma force et la vigueur de mon bras ont réuni toute cette abondance.* — *Ibid.*, 18 : *C'est Lui qui te donne la force pour réunir cette abondance ;* I R., I, 5 : *Et* (*Adonias*) *rassembla des chars et des cavaliers ;* Ez., XXVIII, 4 : *Par ta sagesse et ton intelligence tu t'es amassé une richesse, et tu as amassé l'or et l'argent dans tes trésors* (ce passage est caractéristique pour le sens d'*amasser*) ; enfin, Prov., XI, 18 : *Le méchant amasse un salaire trompeur.* Par les exemples de Gen., XXXI, 1 et Deut., VIII, 17, on aperçoit le lien entre « faire » et « réunir ». Créer une abondance, une richesse, c'est réunir des choses en abondance, en lourdeur (= richesse). Par extension, עשה s'emploie pour réunir des individus, comme כל הנפש « toutes les personnes » dans Gen., XII, 5.

4. Genèse, XXX, 17.

On prend généralement מַחְשֹׂף comme un infinitif premier (absolu) et on le traduit « en dénudant (le blanc) ». Mais les quelques infinitifs qu'on trouve avec le préfixe מ, par exemple

מַשֵּׂא, מַסַּע sont des infinitifs seconds. En outre, les mots précédents פצלות לבנות sont moins faciles à comprendre qu'on ne le croit, car les pelures ne sont pas blanches, mais vertes. Ce sont les raies faites sur les tiges des arbrisseaux qui sont blanches ; c'est pourquoi Jacob met les tiges devant les brebis. Cette double difficulté réelle et verbale nous porte à croire qu'au lieu de לבנות le texte devait porter primitivement לגלות « pour découvrir » et le complément de ce verbe est מחשף הלבן « la dénudation du blanc ». מחשף serait donc un substantif et la couleur de l'écorce n'est pas donnée. C'est le mot הלבן complément de מחשף qui a dû amener la faute du copiste.

5. Nombres, VI, 26.

Il y a des textes tellement connus que les singularités qu'ils présentent échappent à l'attention. C'est, croyons-nous, le cas pour la phrase ישא יה׳ פניו אליך, qui fait partie de la bénédiction sacerdotale. Tout d'abord cette phrase ressemble beaucoup à la précédente : יאר יה׳ פניו אליך, et l'on peut s'étonner que deux formules presque identiques se suivent de si près. Ensuite, l'expression même : *Que Dieu lève sa face vers toi* n'est pas aussi intelligible qu'elle le paraît au premier abord, car la locution « lever la face vers quelqu'un » est quelque peu déplacée en parlant de Dieu. En effet, elle signifie au propre « regarder en l'air » et au figuré « regarder un supérieur », p. ex. « et (Jéhu) leva la face vers la fenêtre » (I R., IX, 32) ; « et comment oserais-je lever la face vers ton frère Joab » (II S., II, 22) ; « et tu lèveras la face vers Dieu » (Job, XXII, 26). Il semble que נשא פניו ait le même sens que נשא עיניו « lever les yeux ». On peut donc se demander si la phrase des Nombres n'a pas été altérée sous l'influence de la phrase qui la précède et s'il ne devait pas y avoir dans le texte primitif ישא יה׳ את פניך « que Dieu lève ta face », c'est-à-dire te soit favorable. Cette locution est fréquente dans la Bible, par exemple Genèse, XXXII, 21, אולי ישא פני « peut-être (Esaü) me sera-t-il favorable ».

6. Ezéchiel, XIX, 7.

Les mots ואת חרשיה תגרמי « et tu rongeras les tessons (de la coupe) » sont étranges, car on ne ronge pas comme des os les

débris d'un vase. Si on considère que la fin du verset « tu te déchireras la poitrine » se rattache mal au commencement « et tu boiras et suceras (la coupe) », on est amené à penser qu'il y a une lacune entre les mots חרשיה et תגרמי. Le verbe qui suivait, à l'origine, חרשיה devait être quelque chose comme « lécher ». Quant à תגרמי, il devait avoir un complément tel que « tes membres ». La phrase devait donc être : « tu boiras et suceras la coupe ; tu en lècheras les tessons..., tu te broieras les membres et t'arracheras la poitrine ».

7. *Ibid.*, XXIII, 34.

וידע אלמנותיו « et il a connu ses veuves », en parlant d'un lion, est assez difficile à comprendre, d'autant plus que le suffixe de אלמנות ne se rapporte à rien. On a corrigé le texte de différentes façons, par exemple en lisant וירע « et il a maltraité » pour וידע et אלמנות « les palais », ce qui cadrerait avec עריהם החרים « et il a détruit leurs villes ». Or, dans XXII, 25, où les prophètes sont aussi comparés à des lions, on trouve les mots אלמנותיה הרבו « ils ont multiplié les veuves (du pays) ». On est donc porté à lire dans le chapitre XIX : וירב אלמנותם « et il a multiplié les veuves (des autres lions) », d'autant plus que ce mot suit אדם אכל « il a mangé des hommes » qui correspond, dans l'autre passage, à נפש אכלו « ils ont mangé des personnes ».

8. *Ibid.*, XXXVI, 5.

כֻּלָּא, dans ce verset, est donné d'habitude comme une graphie aramaïsante pour כֻּלָּהּ, qui serait lui-même pour כָּלָה. Mais, outre l'arbitraire de cette combinaison, il n'y a aucune raison pour que Edom soit accompagné de l'épithète « entier ». Le mot כל, au contraire, serait très bien à sa place si on le joignait à אשר, qui suit, « tous ceux (qui se sont arrogé mon héritage) ». Il est donc vraisemblable que la lettre *alef* est une dittographie de la lettre initiale de אשר et qu'il faut lire כָּל אשר.

MAYER LAMBERT.

UNE FAUTE ANCIENNE DANS ABOTH, VI, 1

Les mots כל העולם כלו כדי הוא לו dans la sentence de Rabbi Méir ne sont pas difficiles seulement quant au sens, la construction grammaticale n'en est pas moins obscure. Le datif après כדי exprime seulement la chose dont quelqu'un ou quelque chose est digne, et non pas la personne qui est digne de quelque chose. Or, dans le cod. or. 2390 du British Museum, fol. 22 *b*, le mot כדי est omis[1]. La phrase reçoit ainsi une excellente signification et est confirmée par une expression semblable dans la bouche de Rabbi Méir[2] : כשאדם בא לעולם ידיו הן קפוצות כלומר כל העולם כלו שלי.

Mais comment un mot aussi gênant que כדי a-t-il pu pénétrer dans le texte? Peut-être la sentence n'était-elle pas, à l'origine, hébraïque, mais araméenne et ainsi conçue : כל עלמא כדיליה הוא, c'est-à-dire כְּדִילֵיהּ « tout l'univers pour ainsi dire est à lui »; comparer le passage parallèle, où la phrase est introduite par כלומר : « comme s'il voulait exprimer : tout l'univers est à moi ». La phrase a été traduite plus tard en hébreu, et le traducteur a lu כדיליה, par erreur, en deux mots כדי ליה, qu'il a rendus correctement כדי הוא לו. Il est possible que l'erreur du traducteur soit due à des passages tels que *Yadayim*, III, 5 : שאין כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים.

L'omission de כדי dans le manuscrit de Londres s'explique de la façon la plus simple si l'on suppose que, dans une autre version du texte araméen, il y avait seulement דיליה, au lieu de כדיליה. La phrase כל העולם כלו הוא לו est la traduction littérale de כל עלמא דיליה הוא. Seule, la construction הוא לו, au lieu de לו הוא, serait étrange.

F. Perles.

1. V. Margoliouth, *J. Q. R.*, XVII, 700.
2. *Midr. Kohélet Rabba*, V, 14 (éd. Romm, 16 *c*).

QUI SONT LES יושבי קרנות DANS BERACHOT, 28 *b* ?

Il y a une difficulté, qui a échappé jusqu'à présent à l'attention des commentateurs, dans la prière célèbre de Rabbi Nehounia ben Hakkana (*Berachot*, 28 *b*) : מודה אני לפניך יהוה אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות. Au lieu de יושבי קרנות, on attend une expression plus concrète, qui contraste davantage avec יושבי בית המדרש. Dans le passage parallèle du Yerouschalmi (7 *d*), nous lisons : ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות. Les יושבי קרנות mentionnés ailleurs ne peuvent pas, du reste, avoir été des individus si mauvais. Car on a établi dans leur intérêt des institutions spéciales dans le service de la synagogue, par exemple la lecture publique de la Tora le samedi après-midi[1].

Toutes les difficultés disparaissent si on lit יושבי קרונות, « ceux qui sont assis dans des chars ». L'expression se retrouve deux fois, avec la même orthographe défective (קרנות), dans *Beréschit Rabba*, LXXV, 10. Par יושבי קרונות[2], on entendait péjorativement les fainéants nobles et élégants parmi les païens. Ainsi, dans *Kiddouschin*, 76 *b* (et parallèles), les fils illégitimes de David, qui, comme tels, avaient des mœurs non-juives, sont ainsi caractérisés : וכולם יושבים בקרונות של זהב[3]. On trouvera beaucoup d'exemples de קרון dans le sens de « char officiel » dans les *Lehnwörter* de Krauss, II, 565 *a-b*. Un passage du Yerouschalmi (*Sanhedrin*, 18 *c*) montre que les Juifs rigoristes désapprouvaient l'usage des chars[4].

F. Perles.

1. *Baba Kamma*, 82 *a*.
2. L'expression se lit déjà dans une baraïta, *Menahot*, 109 *b* : בני מלכים שהיו יושבין בקרונות של זהב.
3. Le fait qu'on considérait comme mœurs non-juives de s'asseoir dans un קרון ressort aussi d'un passage du Yerouschalmi *Kilaïm*, 31 *c*, l. 23 : היושב בקרון עמדה מלכות הרשעה ועשה אותן ד'....
4. Comparer Bacher, *J. Q. R.*, XV, 100-101.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1914-1920

Périodiques.

(SUITE[1])

Revue biblique internationale, 29e année (*suite*), n° 3, juillet 1920 = = Mission épigraphique à Palmyre. (Les pères Janssen et Savignac avaient été chargés, en 1914, par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres d'une mission à Palmyre en vue de la publication du *Corpus* des inscriptions palmyréniennes. Pendant cette mission, au cours de juillet 1914, ils ont recueilli d'intéressants matériaux. Parmi les textes inédits dont ils ont soumis les estampages à M. l'abbé Chabot, éditeur de la partie palmyrénienne du *Corpus*, à signaler une inscription religieuse gravée sur un autel votif trouvé dans le cimetière des Benê-'Amaymir. L'inscription est mutilée. Dans ce qui reste du texte, M. l'abbé Chabot croit pouvoir lire une formule rappelant certaines expressions des Psaumes. Si le déchiffrement est correct, les mots די קרו לה בעקא ועננון ברוחא seraient l'équivalent (avec verbe au pluriel) de la formule מן המצר קראתי יה ענני במרחביה (Ps. CXVIII, 5). L'inscription, étant mutilée, ne donne ni le nom de la divinité à qui l'autel fut dédié, ni le nom des dédicants. M. l'abbé Chabot incline à croire à une influence juive, étant donné la présence attestée de Juifs à Palmyre au IIIe siècle de l'ère chrétienne : un Palmyrénien a pu « emprunter aux Juifs une formule dont il appréciait l'élévation »).

Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi. Cette revue nouvelle, fondée en 1920 à Perugia par le Prof. Alessandro Bonucci,

1. Voir t. LXXII, p. 216.

consacre une revue critique aux études religieuses en Allemagne et Autriche (depuis 1915) et en Angleterre (depuis 1919). Il y est rendu compte des publications concernant la religion et la littérature juives. Au t. II, nos 1 et 2, signalons une étude de B. Motzo : Sull' età e l'autore del libro della Sapienza, et un intéressant compte rendu par M. Bonucci de la *Jewish Theology* de K. Kohler.

Zeitschrift fur hebraeische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 17e année, 1914, n° 1, janvier-février. = = A Berliner : Hebräische Handschriften in Verona. — S. Poznanski שקיפרנאה et דרמונדא. — W. Zeitlin : Bibliographisches Verzeichniss (*fin*, nos 4-6). — M. Steinschneider : Jüdische Aerzte. — Löwenstein : Register zu Nepi-Ghirondi *Toledot Guedolè Israël*. = = 18e année, 1915, nos 1-3, janvier-juin. = = M. Steinschneider : Jüdische Aerzte (*fin*). — L. Zunz : Abschreiber, Punktatoren, Korrektoren, Autographen. = = Nos 4-6, juillet-décembre. = = A. Freimann : Deutsche anonyme Schriften über Juden u. Judentum. — W. Zeitlin : Anagrammer, Initialen u. Pseudonyma neuhebraïscher Schriftsteller u. Publizisten (*suite*). = = 19e année, 1916, nos 1-3, janvier-juin. — — I. Löw : Steinschneiders S. H. A. — L. Zunz : Mitteilungen aus hebräischen Handschriften (*fin*, Nos 4-6). — S. Poznanski : Nachträge u. Bemerkungen zu Steinschneiders Verzeichniss der jüdischen Aerzte (*fin*, 1917, nos 4-6). = = Nos 4-6, juillet-décembre. = = S. Poznanski : Karäische Kopisten u. Besitzer von Handschriften (*fin*, 1917, nos 4-6). = = 20e année, 1917, nos 1-3, janvier-juin. = = V. Aptowitzer : Zu Raschi's Pardes. — N. Porges : Nachträge zu Steinschneiders bibliographischen Handbuche. — L. Löwenstein : Jüdische Flüchtlinge. — A. Freimann : Die hebräischen Druckereien in Mähren. — W. Zeitlin : Bemerkungen u. Nachträge zu Steinschneiders Liste der jüdischen Aerzte. = = Nos 4-6, juillet-décembre. = = A. Z. Schwarz : Aus der Briefsammlung Sebastian Tengnagels. = = 21e année, 1918, nos 1-3, janvier-juin. = = A. Freimann : Die hebr. Druckereien in Homburg v. d. H. u. Rödelheim in den Jahren 1711-57. — S. Poznanski : Verzeichniss der Schriften u. Abhandlungen Abraham Epsteins. A. Freimann : Zur Geschichte der jüd. Buchillustration bis 1540. — S. Poznanski : Karäische Drucke u. Druckereien (*suite*, nos 4-6).

Notes et Extraits.

= Une Société orientale palestinienne (Palestine Oriental Society) s'est créée à Jérusalem en janvier 1920, sous le patronage du maréchal Allenby et du gouverneur Sir Herbert Samuel, dans le but de favoriser les recherches scientifiques sur l'ancien Orient et d'en publier les résultats. L'initiative de la création de cette Société revient au Dr Albert

T. Clay, professeur d'archéologie à la Yale University en Amérique. Sous le régime turc, les savants s'occupant d'archéologie en Palestine étaient peu nombreux et se heurtaient à de nombreux obstacles. Les sociétés savantes, appartenant à des nationalités et à des confessions diverses, travaillaient isolément. Point d'interchange entre elles. Les travaux du voisin n'étaient guère connus que par le canal des périodiques étrangers. Le moment favorable est venu de coordonner et d'associer tant d'efforts que rendait insuffisamment fructueux l'absence de cohésion et de solidarité. De là la fondation d'une Société capable de grouper ces initiatives diverses. Le bureau constitué lors du premier meeting comprenait les noms du R. P. Lagrange, président, des Dr Clay et Prof. Garstang, vice-présidents, N. Slousch, secrétaire, etc. Il a été convenu que les rapports et publications se feraient, autant que possible, en anglais et en français seulement.

Le n° 1 du premier fascicule publié par la Palestine Oriental Society a paru en octobre 1920. Il contient, après une préface du P. Lagrange, un article de David Yellin sur la signification méconnue de quelques racines hébraïques : ainsi *'avad* aurait parfois, comme en arabe, la signification de « durée, perpétuité » analogue d'*olam,* ce qui donne un sens satisfaisant aux versets Nombr., XXIV, 20 ; Job, XXXI, 12. — S. Raffaeli étudie de vieilles monnaies juives, dont le demi-sicle lourd portant l'inscription *pim*. Le verset difficile I Samuel, XIII, 21, où ce mot était rattaché, faute de mieux, à *pé*, bouche, reçoit dès lors un sens fort plausible. *Pim* était le prix payé pour l'affûtage des faux. — Decloedt traite d'une monnaie de bronze de l'époque de Barcokhba, monnaie provenant de Béthar, la seule qui porte, non seulement Siméon, mais Siméon Neci Israel. — L'assyriologue Clay parle du nom émorite de Jérusalem, qu'il rapproche de l'Ariel d'Isaïe, et M. N. Slousch étudie l'écriture des inscriptions d'Aïn-Douq. — M. Israel Eitan apporte une contribution à l'histoire du verbe hébreu (certaines formes, tenues jusqu'à présent pour des *hitpael* irréguliers, seraient, en réalité, des *nifal* formés sur l'intensif (*piel*), etc. Sa démonstration s'appuie sur des comparaisons avec l'arabe et le syriaque).

= A présent que l'hébreu est reconnu langue officielle en Palestine, les savants juifs ont tenu à honneur de ne pas rester en arrière, et ils ont fondé à Jérusalem une Société juive d'Archéologie palestinienne, d'ailleurs dans un esprit d'entente et de collaboration avec la P. O. S. L'assemblée constitutive de la Jewish Palestine Exploration Society s'est tenue en décembre 1920. Son objet est d'explorer les localités historiques du pays, d'organiser des fouilles ou de prendre part à celles qu'organisent d'autres sociétés et de publier en hébreu les résultats de ces recherches. Il entre dans ses projets de fonder une Bibliothèque et un Musée national, de faire des conférences de vulgarisation, etc. Un périodique en hébreu a commencé de paraître, et le

premier fascicule contient la relation des campagnes de fouilles dirigées par M. Nahum Slousch aux environs de Tibériade, fouilles qui ont mis au jour d'importants vestiges de synagogues, mosaïques, colonnades, chapiteaux, etc., dont il sera reparlé. Nos sympathies sont tout acquises à cette jeune Société dont les premiers efforts ont été couronnés de succès, et nous faisons les meilleurs vœux pour sa prospérité.

= Sur l'initiative de MM. Pottier, Migeon et Dussaud et sous le patronage du Haut-Commissariat de la République française en Syrie s'est fondée en 1919, sous le nom de Syria, une Revue d'art oriental et d'archéologie. On y trouve exposé le résultat des recherches archéologiques en territoire syrien et libanais. Le tome I de *Syria*, Paris, G. Geuthner, in-4°, 1920, contient, entre autres, un article de M. Clermont-Ganneau sur la synagogue de l'époque hérodienne découverte à Jérusalem.

= Notre savant collaborateur, le Dr L. Blau, éditeur de la *Magyar Zsido Szemle*, a repris la publication de son périodique trimestriel hébreu, sous le titre de *Hazofeh* (*le hokhmat Israel*). Il s'est adjoint, pour le diriger, le Dr Michael Guttmann et le Dr Simon Hevesi. Cet organe publiera des articles et documents inédits tirés notamment de la Gueniza. Nous mentionnerons ultérieurement les articles intéressants publiés par *Hazofeh*. Signalons l'annonce d'un *Maftèah ha-Talmud*, encyclopédie talmudique et midraschique entreprise par le Dr M. Guttmann et qui comportera douze volumes.

= Ignaz Goldziher, le savant orientaliste, professeur à l'Université de Budapest, membre de l'Académie des Sciences de Hongrie, est mort le 12 novembre 1921, à l'âge de soixante et onze ans. Sa renommée, comme arabisant et islamisant, était universelle. En ce qui concerne nos études, Goldziher, qui connaissait à merveille la vaste littérature judéo-arabe, a projeté une vive lumière sur les rapports entre la civilisation juive et arabe. Nos lecteurs n'ont pas oublié les nombreuses notes qu'il a données à notre *Revue*, pleines de renseignements intéressants tirés des sources musulmanes et relatifs aux rites et aux traditions du judaïsme de langue arabe. Rappelons, en particulier, la série des Mélanges judéo-arabes parus aux tomes XLIII, XLIV, XLV, XLVII, XLIX, L, LII, LV et LX. La disparition de ce savant éminent est une grande perte pour l'étude comparée du Judaïsme et de l'Islam.

Julien Weill.

EITAN (Israël). — **La répétition de la racine en hébreu** (Extrait du *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1921, p. 171-186).

M. Eitan a eu l'idée heureuse de réunir les différents genres de répétition des mots. On a ainsi une vue d'ensemble sur ce phénomène qui intéresse à la fois la grammaire et la stylistique. Après avoir dit quelques mots du pluriel formé par la répétition du singulier (par exemple en araméen רברבין), M. Eitan groupe ainsi les divers cas de répétition : I. Redoublement simple des mots : 1° interjections, ex. אוי אוי « malheur! malheur! » ; 2° apostrophes, ex. משה משה « Moïse! Moïse ! » ; 3° exclamation de douleur, ex. ראשי ראשי « ma tête! ma tête! » ; 4° superlatif de substantif, ex. צדק צדק « rien que la justice », de l'adjectif, ex. רחוק רחוק « très éloigné » ou de l'adverbe, ex. מְאֹד מְאֹד « extrêmement » ; 5° expression distributive, ex. אִישׁ אִישׁ « tout homme » ou itérative, ex. מעט מעט « peu à peu » ; 6° insistance de l'impératif, ex. : נחמו נחמו « consolez, consolez » ; 7° dissemblance, ex. איפה ואיפה « deux mesures différentes » [ce cas aurait dû être tout à fait séparé des autres, car ici c'est l'emploi de la conjonction « et » qui marque le sens dissimilatif] ; 8° mise en relief, ex. חי חי « c'est le vivant ». — II. Racines quadrilitères formées par le redoublement des consonnes fortes et marquant l'itératif ou l'intensif, par ex. פרפר « broyer » ou quinquilitères formées par la suppression de la première radicale, ex. : סחרחר « tournoyer ». [Il aurait fallu y ajouter les quadrilitères formés par la répétition de la troisième radicale et qui sont une réduction des quinquilitères. Par contre, le renforcement de la deuxième radicale à l'intensif, dont M. E. parle p. 185, ne semble avoir rien à faire avec la répétition.] — III. Réunion d'un nom construit avec un nom de même racine : 1° un singulier avec un singulier de forme différente, ex. שבת שבתון « grand sabbat » ; 2° un singulier avec un pluriel, ex. עבד עבדים « un vil esclave » ; 3° un pluriel avec un pluriel, ex. עולמי עולמים « des éternités sans fin ». De là proviennent en hébreu post-biblique des locutions telles que חבילי חבילות « des paquets de paquets » et même בחני חנם « tout à fait gratuitement ». — IV. Noms reliés par une préposition dans l'hébreu post-biblique, ex. הקל שבקלים « le plus léger », הדקה מן הדקה « la plus mince ». — V. Jonction de mots de formes différentes, ex. ישן נושן « très vieux », סגרת (M. E. propose de vocaliser סְגֶרֶת, f. de סָגֹר comme אָכֹל) ומסגרת « soigneusement fermée » ; מוסד מוסָד (le deuxième mot serait pour מְיֻסָּד) « un fondement solide ». M. E. y rattache les différents emplois de l'infinitif accompagnant le verbe personnel, par ex. הקם תקים « tu devras relever » et marquant l'intensité, la passion, l'ordre impérieux, l'opposition, etc.

Enfin, M. E. mentionne la synonymie, ex. חשך ואפלה « des ténèbres profondes » et l'assonance fréquente en arabe, *qalîl balîl* « très peu ». La traduction élégante que M. E. donne des diverses locutions hébraïques en fait ressortir clairement les nuances et, à ce titre aussi, son article a un sérieux mérite.

MAYER LAMBERT.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXXIII, p. 17. — M. Israël Davidson, de New-York, a bien voulu me signaler que les introductions 3 α, *b* et *c* : אנא אתקנית et אנא אליפית ont été publiées par Philipp de Haas dans sa dissertation : *Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Machzor-Handschriften mit Übersetzung und Erklärung,* Breslau, 1906, p. 17-23, d'après des manuscrits de Göttingue et de Hambourg. La seconde pièce est complétée pour tout l'alphabet et suivie de deux vers qui donnent l'acrostiche אפרים בר יעקב. M. Davidson a bien vu aussi qu'il faut lire, dans la première pièce, בראית au lieu de ברעית, אברהם au lieu de אבכרם et מהכא au lieu de מאבא. — *M. Ginsburger.*

Le Gérant : JULIEN WEILL.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

Blau (L.). — Observations sur l'histoire du culte juif, à propos d'un ouvrage récent..... 138

Epstein (J. N.). — Gloses babylo-araméennes (*suite*)..... 27

Ginsburger (M.). — Les introductions araméennes à la lecture du Targoum (*suite et fin*)..... 14 et 186

Kahn (S.). — Les Juifs du Gévaudan au Moyen Age..... 113

Krauss (S.). — Contributions à la topographie de Jérusalem (*fin*)... 59

Perles (Félix). — Traces des Apocryphes et des Pseudépigraphes dans la liturgie juive..... 173

Régné (Jean). — Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des Juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327). 195

Saurat (Denis). — La Cabale et la philosophie de Milton..... 1

Vishnitzer (Rachel). — Une Bible enluminée par Joseph ibn Hayyim. 161

NOTES ET MÉLANGES

Lambert (Mayer). — Notes lexicographiques et exégétiques..... 210

Marmorstein (A.). — Notes et mélanges : 1. Ancienneté de la poésie synagogale. — 2. Meschoullam b. Moïse et les Gueonim palestiniens. — 3. Nouveaux renseignements sur Tobiya b. Eliézer. — 4. Haï Gaon et les usages des deux écoles..... 82

Perles (F.). — I. Une faute ancienne dans Aboth, VI, 1..... 215

II. Qui sont les ירשבי קרנות dans Berachot, 28 *b*?..... 216

BIBLIOGRAPHIE

LAMBERT (Mayer). — La répétition de la racine en hébreu, par EITAN (Israel) 221

MANN (Jacob). — Saadia Gaon, his Life and Works, par MALTER (Dr H.). 105

POZNANSKI (Samuel). — Jüdisch-palæstinisches Corpus Inscriptionum (Ossuar-Grab-und Synagogeninschriften), par KLEIN (Samuel)... 101

WEILL (J.). — Revue bibliographique (années 1914 à 1920)..... 217

Additions et rectifications..... 112 et 222

Table des matières..... 223

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DU MARÉCHAL-FOCH.

DS
101
R45
t.71-73

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 12 22 09 009 9